

# THATTVAMASI

## वृत्तिप्रभाकर



संस्कार श्रीकृष्णादास प्रकाशन, कापूर



# वृत्तिप्रभाकर

साधुश्रीनिश्चलदासजीप्रणीत



मुमुक्षुजनों के हितार्थ,  
अनेकानेक उदाहरणों द्वारा वृत्तियों करिके  
वेदान्तशास्त्र का सिद्धान्त प्रतिपादन किया है।

\*\*\*



खेमराज श्रीकृष्णदास प्रकाशन,  
बम्बई

संस्करण : अक्टूबर २००९, सम्बत् २०६६

मूल्य २०० रुपये मात्र।

© सर्वाधिकार : प्रकाशक द्वारा सुरक्षित

मुद्रक एवं प्रकाशक :

**खेमराज श्रीकृष्णदास,**

अध्यक्ष : श्रीवेंकटेश्वर प्रेस,

खेमराज श्रीकृष्णदास मार्ग, बम्बई-४०० ००४.

Printers & Publishers

**Khemraj Shrikrishnadass**

Prop: Shri Venkateshwar Press

Khemraj Shrikrishnadass Marg,

7th Khetwadi, Mumbai - 400 004.

Web Site : <http://www.khe-shri.com>

E-mail : [khemraj@vsnl.com](mailto:khemraj@vsnl.com)

Printed by Sanjay Bajaj for Mrs Khemraj Shrikrishnadass

Prop: Shri Venkateshwar Press, Mumbai-400004.

at their Shri Venkateshwar Press, 95 Hadapsar Industrial Estate, Pune -411 013.

## प्रस्तावना ।

दोहा—तावत् गर्जत शास्त्र सब, जम्बुक इव वनमार्हि ।

महाशक्ति वेदान्त हरि, पावत नादत नार्हि ॥

जबतक पुरुषको ब्रह्मात्माका अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तबतक पुरुष जन्म मरण संसारसे निवृत्त नहीं होता । वह अपरोक्ष ज्ञान भी मुमुक्षुजनको वेदान्तशास्त्रके श्रवण मनन निदिध्यासनसे होवै है. इसवास्ते पुरुषको साधनचतुष्टयसंपन्न होकर वेदान्तशास्त्रका श्रवण अवश्य करना चाहिये. वेदान्तशास्त्रके संस्कृतमें अनेक ग्रन्थ हैं, जैसे शारीरकभाष्य, उपनिषद्भाष्य, गीताभाष्य इत्यादि. परंतु वे संस्कृतमें हैं. व्याकरण न्यायशास्त्रादिकोंके अध्ययन विना वे समझमें नहीं आते । जिन मुमुक्षुओंका संस्कृतमें प्रवेश नहीं उनके वास्ते साधु निश्चलदासजीने उन वेदान्तके संस्कृत ग्रन्थोंके अनुसार दो ग्रन्थ बनाये हैं एक “विचारसागर” और दूसरा यह “वृत्तिप्रभाकर” है । विचारसागर बहुत सरल है मंदबुद्धिवाले मुमुक्षुभी उसको पठन करसके हैं और उन मंदबुद्धिवालोंके लियेही बनाया है इसवास्ते उसमें प्रत्यक्षादि प्रमाण और अख्याति आदि विषय बहुत संक्षेपसे निरूपण किये हैं, इसवास्ते उनमें मुमुक्षुजनोंके कई संदेह रहजाते हैं । परंतु इस “वृत्तिप्रभाकर” ग्रन्थमें साधुनिश्चलदासजीने उन प्रत्यक्षादि प्रमाण तथा अख्याति आदि पदार्थोंको विस्तारसे निरूपण किया है, इसवास्ते बड़े बड़े संदेहोंको दूर करनेवाला यह ग्रन्थ है और यही ग्रन्थ ब्रह्मज्ञानद्वारा असारसंसारसे मुक्त करनेहारा है । इसको प्रथम नारायणजी त्रिकमजीने शिला अक्षरोंमें छपवाया था इसलिये उसके अक्षर सुंदर न हुए और पाठकोंको पढ़ने पढ़ानेमें भी सुलभ न हुआ । अतएत हमने श्रीयुत पं० देवचरण अवस्थी-जीसे शुद्ध कराकर प्रकाशित किया था सो हाथोंहाथ बिकगया मुमुक्षुओंकी विशेष रुचि होनेसे अबकीबार श्रीयुत पं० नन्दलालजी शास्त्रीजीसे मलीभौति शोधन कराय सपुष्ट कागजपर मुद्रितकर प्रसिद्ध किया है आशा है कि मुमुक्षुजन इसे सादर ग्रहण करेंगे ॥

कवित्त—वृत्तिप्रभाकर ग्रंथ रच्यो है ललितपंथ, अतिशय बुध स्वामि निश्चल अनूपही । अष्टहैं प्रकाश भ्रम तमको करत नाश, अवरि सुभाव होत आनन्द स्वरूपही ॥ सूरदास तुलसीदास केशवदास आदिभले, छंदनके रचवेमें भये कविभूषही । यादिके समान भाषा ग्रंथनमें अर्थ नार्हि, जासुके मननकरे मिटै भवकूपही ॥ १ ॥ प्रत्यक्षानुमान पुनि शब्दउपमान मान, अर्थापत्ति अरु अनुपलब्धि प्रमानही । प्रथम औ दूजे तीजे चतुरथ पंच छठे, कमहंते इनहंकुं मनमार्हि आनही ॥ सप्तम-प्रकाशहमें वृत्तिको स्वरूप भन्यो, अष्टम प्रकाशमार्हि फलवृत्ति गानही । बुधजन द्वारे याको करत विचार जोई, बुद्धिहकी मंदता करैगो सब हानही ॥ २ ॥

आपका कृपाभिलाषी—

खेमराज श्रीकृष्णदास,

“श्रीविह्वेश्वर” स्टीम-मुद्रणालयाध्यक्ष मुंबई.



# अथ श्रीवृत्तिप्रभाकरविषयानुक्रमणिका ।

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
<b>अथ प्रत्यक्षप्रमाणनिरूपणं नाम</b>			<b>१७ वेदान्तसिद्धांतके अनुसार इंद्रिय</b>		
<b>प्रथमः प्रकाशः १.</b>			<b>अज्ञान्यभ्रमज्ञानकी रीति. .... २८</b>		
१	वृत्तिके सामान्यलक्षण और भेद	१	१८	न्याय और वेदान्तकी अन्य-	
२	प्रमाणके भेदका कथन	४	विलक्षणता. .... २९		
३	करणका लक्षण	५	१९	वाचस्पतिके मतका ( मनकी इंद्रि-	
४	प्रत्यक्षप्रमाणके भेदका कथन	६	यताकी )सारग्राही दृष्टिसे अंगीकार	३०	
५	प्रत्यक्षप्रमाणके श्रोत्रजप्रमाणका		२०	न्याय और वेदान्तका प्रत्यक्ष विचा-	
निरूपण.	....	६	रमें भेद. .... ३३		
६	प्रत्यक्षप्रमाणके भेद वाचप्रमाणका		२१	प्रत्यक्षप्रमाणका उपसंहार.	३४
निरूपण.	....	१०	<b>अथानुमानप्रमाणनिरूपणं नाम</b>		
८	प्रत्यक्षप्रमाणके भेद रासनप्रमाणका		<b>द्वितीयः प्रकाशः २.</b>		
निरूपण.	....	१६	१	अनुमितिको सामग्रीका लक्षण	
९	प्रत्यक्षप्रमाणके भेद प्राणजप्रमाणका		और स्वरूप, .... ३५		
निरूपण.	....	१७	२	अनुमिति ज्ञानमें व्याप्तिके ज्ञानकी	
१०	मानसप्रत्यक्षप्रमाणका निरूपण....	१८	अपेक्षाप्रकार. .... ३७		
११	प्रत्यक्षप्रमाणके करणका विचार....	२१	३	सकलनैयायिकमतमें अनुमितिका	
१२	ज्ञानके आश्रयका कथन. ....	२२	क्रम. .... ३८		
१३	न्यायमतके अनुसार भ्रमकी रीति.	"	४	अनुमितिबिधे मीमांसाका मत ....	३९
१४	वस्तुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानके		५	अद्वैतमतानुसार अनुमितिकी रीति	४०
हेतुता. ....	"		६	व्याप्तिकी स्मृतिकी व्यापारता और	
१५	विशेषण और विशेष्यका स्वरूप	२५	संस्कारकी अव्यापारता ....	"	
१६	विशेषण और विशेष्यके ज्ञानके		७	स्वार्थानुमिति और अनुमानका	
भेदपूर्वक न्यायमतके भ्रमज्ञानकी			स्वरूप. .... ४१		
समाप्ति. ....	२६				

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
८	परार्थानुमान अनुमिति और तर्कका स्वरूप ....	४२	१६	माचीनवृत्तिकारका मत.	७७
९	वेदान्तमतमें तर्कसहित परार्थानुमानका स्वरूप. ....	४४	१७	बटवैदिक वाक्यके तात्पर्यके लिंग.	७९
१०	वेदांतमें अनुमानका प्रयोजन ...	"	१८	आकांक्षा आदिक च्यारि शब्दबोधके सहकारी.	८०

अथ शब्दप्रमाणनिरूपणं नाम  
तृतीयः प्रकाशः ३.

१	शब्दीप्रमाका भेद. ....	४५
२	शब्दीप्रमाका प्रकार ....	"
३	शब्दकी शक्तिवृत्तिका कथन ....	४६
४	शब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषे विवाद. ....	४८
५	वाक्यनका भेद ....	५१
६	शब्दकी शक्तिलक्षणावृत्तिका संक्षेपतै कथन. ....	५२
७	वाक्यावज्ञानका क्रम. ....	५३
८	लक्षणका प्रकार.	५४
९	शब्दको तृतीयगौणवृत्तिका कथन.	५९
१०	चतुर्थोन्मज्जनावृत्तिका कथन ....	"
११	लक्षणाके भेदका कथन. ....	६२
१२	शब्दबोधकी हेतुताका विचार.	६६
१३	महावाक्यमें लक्षणका उपयोग और तामें शंकासमाधान. ....	६८
१४	लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसे महावाक्यकूं अद्वैत ब्रह्मकी बोधकता.	७०
१५	मीमांसाका मत	७६

१९	उत्कटजिज्ञासाकूं बोधकी हेतुता	८६
२०	वेदांतके तात्पर्य और वेद अरु शब्द विषे विचार	८८

अथोपमाननिरूपणं नाम  
चतुर्थः प्रकाशः ४.

१	क्रमभंगके अभिप्रायपूर्वक दो न्याय रीतिसैं उपमान औ उपमितिका द्विधा स्वरूप.	९२
२	वेदांतरीतिसैं उपमान औ उपमितिका स्वरूप.	९४
३	विचारसागरमें न्यायरीतिसैं उपमितिके कथनका अभिप्राय.	९५
४	पूर्वउक्तवेदांतरीति औ न्यायरीतिसैं विलक्षण उपमिति औ उपमानका लक्षण.	"
५	वेदांतपरिभाषा औ ताकी टीकाकी उक्तिका संहन.	"
६	करणके लक्षणका निर्णय.	९८

अथ अर्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम  
पंचमः प्रकाशः ५.

१	न्यायमतमें अर्थापत्तिका अनंगीकार त्रिधा अनुमानका वर्णन.	१०२
---	---	-----



प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२	वेदांतरीतिसें एक अन्वयि ( अन्वय- न्यतिरेकि ) अनुमान और अर्था- पत्तिका स्वीकार. ....	१०४	९	प्राचीनमतमें अभावके परस्पर और प्रतियोगीसें विरोधाविरोधका विस्तारसें प्रतिपादन ....	१२४
३	अर्थापत्तिप्रमाण और प्रमाका स्वरूप भेद अरु उदाहरण ....	१०५	१०	नवीनतार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्य अत्यंताभावका अंगीकार और तामें शंकासमाधान १३६	
४	अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण ....	१०८	११	नवीन तार्किकके उक्तमतका खंडन १३८	
<b>मथानुपलब्धिप्रमाणनिरूपणं नाम १०८: प्रकाशः ६.</b>			१२	न्यायसंप्रदायमें घटके प्रध्वंसके प्रागभावकी घट और घटप्राग- भावरूपता . ....	१४०
१	अभावका सामान्यलक्षण औ भेद. ....	१०९	१३	उक्तमतका खंडन और घटप्रध्वं- सके अभावप्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि. ....	१४१
२	प्राचीन न्यायमतमें अभावके पर- स्पर विलक्षणताकी साधक प्रतीति १११		१४	सामयिकाभावके प्रागभावकी अभाव प्रतियोगिता. ....	१४२
३	नवीनन्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी साधक प्रतीति ११२		१५	प्राचीनप्रागभावके प्रध्वंसकी प्र- तियोगिप्रतियोगि और प्रतियोगि- प्रतियोगीके ध्वंसमें अंतर्भावका न- वीनकरि खंडन और ताकी अभावप्रतियोगिता ...	१४३
४	अभावका द्वितीयलक्षण और विलक्षण प्रतीति ....	११३	१६	घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटस्वरूपता और तामें दोष १४४	
५	अन्योन्याभावलक्षण और तामें शंकासमाधान. ....	११४	१७	अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्र- मात्यंताभावकी प्रतियोगीरूपताका प्रतिपादन और खंडन ....	१४५
६	नवीनरीतिसें संसर्गाभावके च्यारि भेद और तिनके लक्षण और परीक्षा ११६		१८	अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण और उक्तार्थका अनुवाद १४७	
७	च्यारीसंसर्गाभावका प्रतियोगीसें विरोध और अन्योन्याभावका अविरोध ....	१२१			
८	चतुर्विधसंसर्गाभावका परस्पर विरोध और अन्योन्याभावका तिनसें अविरोध ....	१२३			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१९	उक्तन्यायमतमें वेदांतमें विरुद्ध आशंकाप्रदर्शन और अनादि प्रागभावका खंडन. ....	१४८	३१	वेदांतरीतिमें इंद्रियजन्य प्रत्य- क्षके लक्षणका निर्णय. ....	१७८
२०	अनंतप्रध्वंसाभावका खंडन. ....	१५२	३२	प्रत्यभिज्ञा और अभिज्ञाप्रत्यक्ष- ज्ञान और स्मृति आदि परोक्ष ज्ञानोंका सामग्रीसहित निर्णय. ....	१७९
२१	अन्योन्याभावकी सादिसांतता और अनादिताका अंगीकार ....	१५३	३३	इंद्रियजन्यताके नियममें रहित प्रत्यक्षज्ञानका अनुसंधान ....	१८३
२२	अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका निरूपण और अभावज्ञानके भेदपूर्वक न्यायमतमें अमपक्षमें विषयानपेक्षा १५५	१५५	३४	अभावके ज्ञानकी सर्वत्रपरोक्ष- ताका निर्णय. ....	१८४
२३	सिद्धांतमें परोक्षभ्रममें विषयकी अन- पेक्षा और अपरोक्षभ्रममें अपेक्षा १५६	१५६	३५	अनुपलब्धिप्रमाणके अंगीकारमें नैयायिककी शंका और सिद्धां- तीका समाधान. ....	१८८
२४	सिद्धांतमें अभावभ्रम अनादिस्थानमें अन्यथाख्यातिका अंगीकार. ....	"	३६	अनुपलब्धिप्रमाणके निरूपणका जिज्ञासुकुं उपयोग. ....	१९५
२५	प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थभ्रमरूप अभाव प्रमाकी इंद्रिय और अनुपलंभादि सामग्रीका कथन. ....	१५८	<b>वृत्तिभेद अनिर्वचनीयख्याति मंडनख्यातिखंडन औ स्वतः प्रमात्वप्रमाण- निरूपणं नाम सप्त- मः प्रकाशः ७</b>		
२६	स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतमें शंकास- माधानपूर्वक अनुपलंभका निर्णय. १६१	१६१			
२७	उपलंभके आरोप और अनारोपक- रिके अभावकी प्रत्यक्षता और अप्र- त्यक्षतामें उदाहरण. ....	१६९			
२८	जिस इंद्रियतें उपलंभका आरोप तिस इंद्रियतें उपलंभके आरोपतें अभावका प्रत्यक्ष. ....	१७१			
२९	न्यायमतमें सामग्रीसहित अभाव- प्रमाका कथन. ....	१७५	१	उपादान ( समवायि ) असमवायि निमित्तकारण अरु संयोगका लक्षण ....	१९६
३०	मह और वेदांत मतमें न्यायम- तमें प्रमाकी सामग्रीविषे विलक्ष- णता. ....	१७६	२	उभयकारणके अंगीकारपूर्वक तीसरे असमवायिकारणका खंडन. ....	२०६
			३	वृत्तिज्ञानका उपादाननिमित्तकारण औ सामान्यलक्षण. ....	२०६
			४	प्रत्यक्षके लक्षणसहित प्रमा अप्र- मारूप वृत्तिज्ञानका भेद. ....	२०७



प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
५	संशयरूप भ्रमका लक्षण और भेद.	२१७	२१	रज्जु आदिकनकी इदमाकार प्रमातैं सर्पादिकनका भ्रमज्ञान होवै तामैं दो पक्ष, ....	२४२
६	निश्चयरूप भ्रमज्ञानका लक्षण	२२०	२२	कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायका मत ....	२४५
७	अध्यासका लक्षण और भेद.	२२१	२३	उपाध्यायके मतमें सामान्य ज्ञान ( धर्मिज्ञान वादीकी शंका औ समाधान, ....	२४६
८	अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान.	२२३	२४	प्राचीन आचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ....	२४९
९	अनात्मामें अध्यस्त आत्माकी परमार्थसत्ताविषै तात्पर्य.	२२५	२५	धर्मिज्ञानवादीके मतमें उपाध्यायका शंका समाधान. ....	२५१
१०	अध्यासका अन्यलक्षण.	२२६	२६	उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणताका खंडन...	२५३
११	एक अधिकरणमें भावाभावके विरोधकी शंका और समाधान.	२२७	२७	धर्मिज्ञानवादीकरि उपाध्यायके मतमें दोष और ताका परिहार ...	२५४
१२	अध्यासके प्रसंगमें च्यारी शंका.	२२७	२८	उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका और समाधान....	२५६
१३	उक्त च्यारी शंकाके समाधान.	२२९	२९	उपाध्यायके मतमें शंका और समाधान ....	२५९
१४	पूर्वोक्त अध्यासके भेदका अनुवाद और तामैं उदाहरण.	२३१	३०	धर्मिज्ञानवादीकरि अध्यासमें परम्परासैं नेत्रका उपयोग और उपाध्यायकरि शंखपीतताध्यासमें साक्षात् उपयोग. ....	२६०
१५	सिद्धांतसंमत अनिर्वचनीय रूपातिकी रीति सांप्रदायिक मत.	२३४	३१	धर्मिज्ञानवादीकरि शंखपीतताका अनध्यास औ उपाध्यायकरि ताका अनुवाद अरु दोष,....	२६१
१६	उक्त अनिर्वचनीय रूपातिरूप अर्थमें शंका और संक्षेपशारीरकका समाधान.	२३५	३२	धर्मिज्ञानवादीकरि उक्त दोषका ( दोवार ) समाधान औ उपाध्यायकरि ( दोवार ) दोष ....	२६३
१७	कवि तार्किक चक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायके मतका अनुवाद और अनादर.	२३७			
१८	अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका और विवरणका मत.	२३८			
१९	पंचपादिका और संक्षेपशारीरकके मतकी विलक्षणता और तामैं रहस्य.	२३९			
२०	विषयोपहित और वृत्त्युपहितचेतनके अमेदमें शंकासमाधान.	२४०			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
३३	मधुर दुग्धमें तिक्त रसाध्यासकी रस- नागोचरतापूर्वक उपाध्यायके मतका निष्कर्ष .....	२६५	४७	त्रिविध असत्ख्यातिकी रीति शून्यवादीकी रीतिसँ असत्ख्याति- वादका खंडन. ....	२८१
३४	आचार्योक्ति औ युक्तिसँ उपाध्याय मतकी विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त दोषका समाधान. ....	२६६	४८	कोईतांत्रिककी रीतिसँ असत्ख्या- तिवाद .....	२८२
३५	तिक्तरसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन. ....	२६८	४९	न्यायवाचस्पत्यकारकी रीतिसँ असत् ख्यातिवाद. ....	२८३
३६	मुख्यसिद्धांतका कथन. ....	२६९	५०	द्विविध असत्ख्यातिवादका खंडन	२८४
३७	धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलता- ध्यासका असंभवदोष औ ताका परिहार. ....	२७०	५१	आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीका अभिप्राय. ....	२८४
३८	सर्पादि अमस्थलमें च्यारिमत औ चतुर्थ मतमें दोष. ....	२७१	५२	आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीके मतका खंडन ....	२८५
३९	आनिर्वचनीयख्यातिमें उक्त च्यारि मतका अनुवाद औ ताकी समा- सिका दोहा. ....	२७५	५३	सौगतनके दो भेदनमें नाक्षपदार्थ वादीकी आत्मख्यातिका अनुवाद. २८६	
४०	शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम "		५४	नाक्षपदार्थमानी आत्मख्यातिवा- दीके मतका खंडन. ....	२८७
४१	सत्ख्यातिकी रीति. ....	२७६	५५	आत्मख्यातिवादतँ विलक्षण अद्वै- तवादका सिद्धांत. ....	२८८
४२	सत्ख्यातिवादका खंडन. ....	"	५६	सिद्धांतोक्त गौरव दोषके परिहार- पूर्वक द्विविधविज्ञानवादका असंभव. २८९	
४३	शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खंडन. ....	२७७	५७	अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य. २९०	
४४	सत्ख्यातिवादीकरि उक्तदोषका परिहार औ ताका खंडन. ....	२७८	५८	विचारसागरोक्तद्विविधख्यातिवादमें प्रथम प्राचीन मतका प्रकार औ खंडन. ....	२९१
४५	रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ प्रातिभासिक औ व्यावहारिक रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन. ....	२७९	५९	पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन. ....	२९२
४६	सत्ख्यातिवादमें प्रकृतदोष. ....	२८०			



प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
६०	प्रत्यक्षज्ञानके हेतु बहुविध लौकिक अरु त्रिविध अलौकिक ये दो संबन्ध. ....	२९३	७१	ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतें अन्यकारणतें प्रमात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति परतः प्रामाण्यग्रहवाद. ....	३२७
६१	न्यायमतमें अलौकिक संबन्धसैं देशांतरस्थ रजतत्वका शुक्तिमें प्रत्यक्ष ज्ञान औ ता ज्ञानसैं सुगंधिचंदनके ज्ञानतें विलक्षणता. ....	२९८	७२	मीमांसक औ सिद्धांतसंमत स्वतः प्रामाण्यवादमें दोष. ....	३३२
६२	अनिर्वचनीयरूपातिमें न्यायउक्त दोष. ....	३००	७३	प्रभाकरके मतमें सारै ज्ञानतें त्रिषु-टीका प्रकाश. ....	"
६३	सामान्यलक्षणादि अलौकिकसंबन्धकूं प्रत्यक्ष ज्ञानहेतुताका असम्भवकरिके अमज्ञानकूं इंद्रिय अजन्यता ....	३०२	७४	मुरारिमिश्रका मत. ....	"
६४	अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्त दोषका उद्धार. ....	३१०	७५	मट्टका सिद्धान्त. ....	३३३
६५	अरूपातिवादकी रीति औ खंडन अरूपातिवादीका तात्पर्य. ....	३१४	७६	न्यायवैशेषिक मतका निष्कर्ष. ....	३३४
६६	अरूपातिवादीकरि अन्यकृत शंकाका उद्धार. ....	३१५	७७	न्यायवैशेषिक मतका खंडन. ....	३३६
६७	अरूपातिवादका खंडन. ....	३१९	७८	मुरारिमिश्रके मतका खंडन. ....	३३८
६८	अमज्ञानवादीके मतमें उक्त दोषका असम्भव. ....	३२३	७९	मट्टमतखंडन. ....	"
६९	प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति औ ज्ञानका प्रकार प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप. ....	३२४	८०	प्रभाकरमतका खंडन. ....	"
७०	न्यायवैशेषिक मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें बाह्यसामग्रीतें प्रमात्व अप्रमात्वकी उत्पत्ति ( परतः प्रामाण्यवाद. औ परतः अप्रामाण्यवाद. ) ....	३२६	८१	स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमें उक्त संशयानुषंग-तिरूप दोषका उद्धार. ....	३३९
			८२	न्यायमत ( परतः प्रामाण्यवाद ) में दोष. ....	३४०
			८३	अरूपातिवादीके वचनका परिहार. ....	३४१
			८४	प्रांतिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्ति भेदका उद्धार. ....	३४२

अथ जीवेश्वरस्वरूपवृत्तिप्रयो-  
जनसहित कल्पितनिवृत्ति  
स्वरूपनिरूपणं नामा-  
ष्टमः प्रकाशः ८.

१ अज्ञानविषे विचार वृत्तिके प्रयो-  
जन कहनेकी प्रतिज्ञा. .... ३४३ |

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२	अज्ञानका आश्रय औ विषय.	३४३	१६	विद्यारण्यस्वामीउक्त बुद्धिवासनामें	
३	अज्ञानका निरूपण	३४४		प्रतिबिंबकी ईश्वरताका खंडन.	३५१
४	अज्ञानकी अनादि भावरूपतामें		१७	विद्यारण्य स्वामीउक्त आनंदमय	
शंका	....	३४५		कोशकी ईश्वरताका खंडन.	३५२
५	उक्त शंकाका समाधान.	३४५	१८	माह्वयोपनिषदुक्त आनंदमयकी	
६	जीव औ ईश्वरविषे विचार माया			सर्वज्ञता आदिकका अभिप्राय	३५३
अविद्यापूर्वक जीव ईश्वरके रूपमें			१९	आनन्दमयकी ईश्वरतामें विद्यारण्य-	
च्यारि पक्ष.	...	३४६		स्वामीके तात्पर्यका अभाव.	३५५
७	उक्त च्यारिपक्षनमें मुक्तजीवनका		२०	चेतनके तीनि भेदका विद्यारण्य	
शुद्धब्रह्मसे अभेद.	....	३४७		स्वामी सहित सर्वकुं स्वीकार	"
८	उक्त च्यारिपक्षनमें षट् अनादि		२१	जीवका मोक्षदशामें उक्त पक्षन-	
पदार्थ कहिके त्रिविध चेतनका				विषे शुद्धब्रह्मसे औ विवरणपक्ष-	
अंगीकार.		३४८		विषे ईश्वरसे अभेद.	३५६
९	चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे		२२	वेदांतके सिद्धांतमें प्रक्रियाके भेद	
उक्त चेतनके च्यारि भेद.	"			विवरणकारके मतमें अज्ञानविषे	
१०	बिंबप्रतिबिंबवादसे आभासवादका			प्रतिबिंब जीव औ बिंब ईश्वरका	
भेद.	....	३५४		निरूपण	....
११	आभासवादकी रीतिसे जीवब्रह्मके		२३	अवच्छेदकवादीकारि आभासवादका	
अभेदके वाक्यनमें बाधसमानाधि-				खंडन औ स्वमतका निरूपण.	३५७
करण.	...	"	२४	अवच्छेदवादका कथन.	३५९
१२	कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेद स्थलमें		२५	अंतःकरणसे अवच्छिन्नचेतन जीव	
अभेद ( मुख्य ) समानाधिकरण-	"			और अनवच्छिन्न चेतन ईश्वर है	
१३	उक्तबाधसमानाधिकरणमें विवरण-			इस पक्षका खंडन	....
कारके वचनसे अविरोध-		३५०	२६	तृप्तिदीपमें विद्यारण्यस्वामीउक्त अंतः-	
१४	विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसे मुख्य			करणके संबंध औ ताके अभावके	
समानाधिकरण औ विद्यारण्यके				उपाधिपनेका अभिप्राय-	३६०
वाक्यकी प्रौढिवादता.	....	"			
१५	विद्यारण्योक्त चेतनके च्यारि भेदका				
अनुवाद.	....	३५१			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
२७	अवच्छेदवादके भेदपूर्वकताकी समाप्ति. ....	३६०	४१	उक्तशंकाका अन्यग्रंथकारोंकी रीतिसँ समाधान. ....	३७०
२८	सिद्धांतमुक्तावलि आदिकविवै उक्त एक जीव ( इष्टिसृष्टि ) बादका निरूपण. ....	३६१	४२	मूलाज्ञान और तूलाज्ञानके भेदविवै किंचित् विचार. ....	"
२९	वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तात्पर्य सकल अद्वैतग्रंथके तात्पर्यका विषय. ....	३६३	४३	आभासवाद औ प्रतिविंबवादमें धर्मा वा धर्मके अध्यासकी उत्पत्तिका उपादान तूलाज्ञानकू मानिके अधिष्ठानका भेद. ....	३७१
३०	जीव ईश्वरविवै सर्व ग्रंथकारनकी संमतिका एकत्र निर्णय. ....	"	४४	दोनों पक्षनमें मूलाज्ञानकी उपादानता मानै तो अधिष्ठानका भेद और मूलाज्ञानकू उक्त अध्यासके उपादानताकी योग्यता- ....	"
३१	विवरणकारकी रीतिसँ प्रतिविंबके स्वरूपका निरूपण. ....	३६४	४५	तूलाज्ञानकू प्रतिविंबाध्यासकी उपादानताके वादीका मत ....	३७२
३२	विचारण्यस्वामीके औ विवरणकारके मतकी विलक्षणता. ....	३६५	४६	उक्तमतके निषेधपूर्वक मूलाज्ञानकू ही प्रतिविंबाध्यासकी उपादानता ....	३७३
३३	दोनोंके पक्षनकी उपादेयता. ....	३६६	४७	मूलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शंका. ....	३७४
३४	निबन्धप्रतिनिबन्धके अभेदपक्षकी रीतिकी अभेदके बोधनमें सुगमता ....	"	४८	उक्तशंकाका समाधान. ....	"
३५	प्रतिविंबविवै विचार आभासवाद और प्रतिविंबवादसँ किंचिद्भेद. ....	३६७	४९	एकदेशीकी रीतिसँ बाधका लक्षण ....	३७५
३६	प्रतिविंबकी छायास्वरूपताका निषेध. ....	"	५०	बहुतग्रंथकारनकी रीतिसँ बाधका लक्षण औ ज्ञानज्ञानविना प्रतिविंबाध्यासके बाधकी सिद्धि ....	३७५
३७	प्रतिविंबकी विबसँ भिन्नव्यावहारिक द्वयस्वरूपताका निषेध. ....	"	५१	मुखदर्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकू प्रतिविंबाध्यासकी निवृत्तिकी हेतुता. ....	३७६
३८	आभासवाद औ प्रतिविंबवादकी युक्तिसहितता कहिकै दोनों पक्षनमें अज्ञानकी उपादानता. ....	३६९	५२	मुखदर्पणादिकके ज्ञानकू मूलाज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिविंबाध्यासकी नाशकता. ....	३७७
३९	मूलाज्ञानकू वा तूलाज्ञानकू प्रतिविंब वा ताके धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका ....	"			
४०	उक्तशंकाका कोईक ग्रंथकारकी रीतिसँ समाधान. ....	३७०			



प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय	पृष्ठांक.
५३	उक्तपक्षमें पञ्चपादाचार्यकृतपंचपा- दिकाकी रीतिसँ तूलाज्ञानकू अध्या- सकी हेतुताके बादीकी शंका ....	३७८	६४	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूही अधि- ष्ठान मानिकै विरोधीज्ञानतँ अज्ञान- की एक विक्षेपहेतुशक्तिके नाशका अंगीकार. ....	३८७
५४	उक्तशंकाकी अयुक्तता. ....	३८०	६५	उक्तचेतनकू स्वप्नकी अधिष्ठानवा- दमें शरीरके अंतर्देशस्थचेतनकूही अधिष्ठानताका संभव. "	
५५	तूलाज्ञानकू उक्त अध्यासकी हेतु- ता मानै सौ पंचपादिकाके वचनसँ विरोध औ मूलाज्ञानकू हेतुता मानै सौ अविरोध. ....	३८१	६६	शरीरके अंतर्देशस्थ अहंकाराऽनव- च्छिन्नचेतन स्वप्नकी अधिष्ठान- ताकी योग्यता. ....	३८८
५६	प्रतिबिंबाध्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नध्यासके उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा. ....	३८३	६७	बाह्यांतरसाधारणदेशस्थचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठान ताके कथनमें गौडपाद और भाष्यकार आदिकन- के वचनसँ विरोध. ....	"
५७	स्वप्नविषै विचार तूलाज्ञानकू स्व- प्नकी उपादानताकी रीति. ....	"	६८	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनभी अवि- द्यामें प्रतिबिंब और बिंब दोनू हैं तिनमें प्रतिबिम्बरूप जीवचेतनकू अधिष्ठानताका संभव. ....	३८९
५८	उक्तपक्षमें शंका. ....	३८५	६९	उक्तपक्षविषै संक्षेपशारीरकमें उक्त अध्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधि- ष्ठानकी त्रिविध अपरोक्षता "	"
५९	उक्तशंकाका समाधान. ....	"	७०	उक्तपक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जी- वचेतनरूप अधिष्ठानके स्वरूप प्रकाशतँ स्वप्नका प्रकाश ...	३९०
६०	व्यावहारिक जीव औ जगत्कू स्वप्नके प्रातिभासिक जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना. ....	"	७१	अद्वैतदीपिकामें नृसिंहाश्रमाचार्योक्त आकाशगोचर चाक्षुषवृत्तिके निरू- पणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आका- शगोचर मानसवृत्तिका अभिप्राय.	
६१	उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकू स्वप्नका अधिष्ठानपना. ....	"			
६२	अहंकारावच्छिन्न चेतनकू स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै तूलाज्ञानकू ताकी उपादानता औ जाग्रत्के बोधसँ ताकी निवृत्ति. ....	३८६			
६३	अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकू स्वप्न- का अधिष्ठान मानिके मूलाज्ञानकू ताकी उपादानता और उपादानमें विलयरूप ताकी निवृत्ति ....	"			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
७२	उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वैत- दीपिकोक्तरीतिकी समीचीनता ३९१		८३	उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान. .... ३९७	
७३	रज्जुसर्पादिकनकी सर्वमतमें तूला- ज्ञानकूँही उपादानता. .... ३९२		८४	उक्त आक्षेपका अन्यग्रंथकारोक्त समाधान. .... ३९८	
७४	स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयं- प्रकाशतामें प्रमाणभूतबृहदारण्यक- की श्रुतिका अभिप्राय. .... "		८५	मतभेदसँ पांचप्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ( तिरस्कार ) ३९९	
७५	स्वप्नमें इन्द्रिय औ अंतःकरणकूँ ज्ञानकी असाधनता कहिके स्वतः अपरोक्षआत्मासँस्वप्नकीअपरोक्षता ३९३		१	तत्त्वशुद्धिकारकी रीतिसँ प्रपञ्चके सत्यत्वका प्रतिक्षेप. .... "	
७६	दृष्टिस्मृति और स्मृतिदृष्टि वादका भेद दृष्टिस्मृतिवादमें सकल अना- त्माकी ज्ञातसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिके दृष्टिस्मृतिपदके दो अर्थ. ३९३		८६	अन्यग्रंथकारनकी रीतिसँ प्रपञ्चके सत्यत्वका प्रतिक्षेप. .... ४००	
७७	स्मृतिदृष्टिवाद ( व्यावहारिकपक्ष ) का कथन. .... ३९४		८७	न्यायसुधाकारकी रीतिसँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप .... "	
७८	मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्वमें शंका समाधान उक्त दोनूँ पक्षविषै मिथ्यापदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें द्वैतवादिनका आक्षेप. .... "		८८	अन्य आचार्यकी रीतिसँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप. .... ४०१	
७९	उक्त आक्षेपका अद्वैतदीपिकोक्त समाधान. .... ३९५		८९	संक्षेपशारीरककी रीतिसँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप .... "	
८०	मिथ्याप्रपञ्चके मिथ्यात्व धर्ममें प्रका- शंतरसँ द्वैतवादिनका आक्षेप. ३९६		९०	कर्मकूँ ज्ञानकी साधनताविषै विचार मिथ्याप्रपंचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुवादपूर्वक सिद्धां- तके द्विविधसमुच्चयका निर्धार ४०२	
८१	उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी घटितता. .... ३९७		९१	भाष्यकारोक्तिकी साधनता ... ४०३	
८२	अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका स- त्ताके भेद मानै तो संभव औ एक सत्ता मानै तो असंभव. .... ३९७		९२	वाचस्पत्युक्त जिज्ञासाकी साध- नता .... "	
			९३	विवरणकारोक्तकर्मकूँ ज्ञानकी साधनता .... "	
			९४	वाचस्पति औ विवरणकारके मत- की विलक्षणतामें शंका ... ४०४	

प्रसंगिक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगिक.	विषय.	पृष्ठांक.
९५	उक्तशंकाका समाधान	.... ४०५	१०४	अन्यग्रन्थकारकी रीतिसँ संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार, क्षत्रिय और वैश्यका संन्यासकूँ छोड़िकै केवल ब्रह्मश्रवणमें अधिकार.	.... ४०९
९६	कोई आचार्यकी रीतिसँ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग.	.... ४०६	१०५	तिनसँ अन्यग्रन्थकारकी रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यको ब्रह्मश्रवणादिककी न्याह विद्वत्संन्यासमें भी अधिकार.	.... ४०९
९७	कल्पतरुकारकी रीतिसँ सकल निधकर्मनका विद्यामें उपयोग	४०६	१०६	वार्तिककारके मतमें विविदिषा संन्यासमें क्षत्रियवैश्यका अधिकार	.... "
९८	संक्षेपशारीरककर्ताकी रीतिसँ काम्य औ नित्यसकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग	.... "	१०७	औ कोई ग्रन्थकारकी रीतिसँ ब्राह्मणके ज्ञानमें संन्यासकी अपेक्षा औ क्षत्रिय वैश्यकूँ संन्यासमें अनधिकार और विद्याके उपयोगी कर्ममें अरु वेदान्तश्रवणमें अधिकार.	.... ४१०
९९	संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषे विचार, पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेसँ कमकरि कर्म औ संन्यास दोनोंकी कर्तव्यता.	.... ४०७	१०८	किसी ग्रन्थकारके मतमें शूद्रकूँ श्रवणमें अधिकार.	.... ४११
१००	किसी आचार्यके मतमें संन्यासकूँ प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा पुण्यकी उत्पत्ति श्रवणकी साधनता.	"	१०९	अन्यग्रन्थकारनकी रीतिसँ शूद्रकाभी वेदभिन्नपुराणइतिहासादिरूप अध्यात्मग्रन्थनके श्रवणादिकमें अधिकार.	.... "
१०१	विवरणकारके मतमें संन्यासकूँ ज्ञानप्रतिबंधकविशेषकी निवृत्ति औ पुण्यकी उत्पत्तिरूप दृष्टफलकी हेतुता.	.... "	११०	मनुष्यमात्रकूँ भक्ति औ ज्ञानका अधिकार अंत्यजादिमनुष्यमात्रकूँ तत्त्वज्ञानका अधिकार.	४११
१०२	क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार. क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा.	.... ४०८			
१०३	कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मणकाही अधिकार, औ क्षत्रिय वैश्यका अनधिकार	.... "			



प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१११	तत्त्वज्ञानमें देवीसम्पदाकूं अपे- क्षापूर्वक मनुष्यमात्रकूं भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्धार. ....	४१३	१२२	तत्त्वज्ञानके कारण औ सहकारी साधनविषे विचार, उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदतैं तत्त्व- ज्ञानके दो साधनोंका कथन "	
११२	तत्त्वज्ञानतैं एहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषे शंका समाधान, अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी निवृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतैं ताके कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका "		१२३	उक्त दोनों पक्षमें प्रसंख्यानकूं तत्त्वज्ञानकी कारणतारूप प्रमा- णता. ....	"
११३	उक्त शंकाका समाधान ....	४१४	१२४	भामतीकारवाचस्पतिके मतमें प्रसंख्यानकूं मनकी सहकारिता औ मनकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता. ४१८	
११४	अविद्यालेशसंबंधी विचार, तत्त्वज्ञानतैं अविद्यारूप उपा- दानके नाश हुये जीवन्मुक्ति विद्वान्के देहके स्थितिकी शंका. ४१५		१२५	अद्वैतग्रन्थनका मुख्यमत (एका- ग्रता सहित मनकूं सहकारिता औ वेदांत वाक्यरूप शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता ) ....	"
११५	उक्तशंकाका कोईक आचार्यकी रीतितैं समाधान. ...	"	१२६	शब्दसैं अपरोक्षज्ञानका उत्प- त्तिमें शंकासमाधान ....	४१९
११६	उक्तसमाधानका असंभव. "	"	१२७	अन्यग्रन्थकी रीतितैं शब्दकूं अपरोक्ष ज्ञानकी जनकता. ४२०	
११७	अविद्यालेशके तीन प्रकार. "	"	१२८	विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षता- विषे विचार, अन्यग्रन्थकारकी रीतितैं ज्ञान औ विषय दोनोंमें अपरोक्षत्वव्यवहारका कथन "	
११८	प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञात्ममुनिका मत. ....	४१६	१२९	उक्त अर्थमें शंकासमाधान ४२१	
११९	उक्तमतका ज्ञानीके अनुभवमें विरोध. ....	"	१३०	विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वके संवादक प्रमातृचेतनके भेद औ	
१२०	अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्व- ज्ञानकी निवृत्तिकी रीति. ...	"			
१२१	प्रकृत अर्थमें पञ्चपादिकाकारका मत. ....	४१७			

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
	अभेद सहित विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके आधीनही ज्ञानके परोक्षत्वापरोक्षत्वका निरूपण ४२२		१४३	उक्तशंकाका समाधान .... "	
१३१	उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्षताकी प्राप्ति-रूप दोष. .... "		१४४	शब्दसे अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथनकिये तीनमतविषे प्रथममतकी समीचीनता. .... ४२९	
१३२	उक्तदोषसे अपरोक्षताप्रयत्न ४२३		१४५	वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रंथके आरंभमें उक्ततीन प्रश्नोंका और तिनमें कथनकिये दोनूँके उत्तरका अनुवाद. .... ४२९	
१३३	अपरोक्षज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके गतका अनुवाद. .... ४२४		१४६	वृत्तिके प्रयोजनसंबंधी तृतीयप्र-श्नके उत्तरका आरंभ. .... ४३०	
१३४	नेडेही दूषितविषयगत अपरोक्ष-ताके आधीन ज्ञानगतअपरोक्ष-ता है या मतका अनुवाद .... "		१४७	वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जा-प्रका लक्षण. .... "	
१३५	अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसे विष-यगत औ ज्ञानगत अपरोक्ष-त्वका प्रकारांतरसे कथन औ दूषित उक्त मतमें दूषणान्तरका कथन. .... "		१४८	कोई ग्रंथकारकी रीतिसे आवरणका अभिभववृत्तिका प्रयोजन. .... "	
१३६	अपरोक्षके उक्तलक्षणके असम्भ-वका अनुवाद .... ४२५		१४९	समष्टि अज्ञानकूं जीवकी उपा-धिकताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसे आवरणके अभिभवका असंभव. .... ४३१	
१३७	उक्तदोषसे रहित अपरोक्षका ल० "		१५०	बापक्षमें अपरोक्षवृत्तिसे वा अ-परोक्ष वृत्तिविशिष्टचेतनसे आव-रणके अभिभवका संभव. .... "	
१३८	वृत्तिरूपमत्यक्षज्ञानमें उक्त अप-रोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति ४२६		१५१	उक्तपक्षकी रीतिसे आवरण ना-शरूपवृत्तिके प्रयोजनका कथन. ४३२	
१३९	उक्त अव्याप्तिका अद्वैतविद्याचा-र्यकी रीतिसे उद्धार .... ४२७		१५२	द्वितीयपक्षकी रीतिसे जीवचेतनसे विषयके संबंधरूपवृत्तिके प्रयो-जनका कथन. .... "	
१४०	उक्तपक्षमें शंका .... "		१५३	अंतःकरणविशिष्टचेतन जीव है या पक्षमें विषयसंबंधार्थ वृत्तिकी अपेक्षा. .... ४३३	
१४१	उक्तशंकाका समाधान .... "				
१४२	उक्तपक्षमें अन्यशंका .... ४२८				

प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.	प्रसंगांक.	विषय.	पृष्ठांक.
१५४	उक्त दोनू पक्षनकी विलक्षणता ४३३		१६५	न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ क-	
१५५	मतभेदसँ संबंधमें विलक्षणताके			ल्पितनिवृत्तिके स्वरूपनिर्णयवा-	
	कथनकी असंगतता. .... "			हो अनेकविकल्पनका लेख. ४३९	
१५६	च्यारिचेतनके कथनपूर्वक उक्त		१६६	न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ उक्त	
	अर्थकी सिद्धि. .... ४३४			च्यारिप्रकारसँ विलक्षण औ	
१५७	जामतमें होनेवाली वृत्तिके अनु-			ब्रह्मसँ भिन्नपंचमप्रकाररूपकल्पि-	
	वादपूर्वक स्वप्नावस्थाका			तकी निवृत्तिका स्वरूप ... ४४०	
	लक्षण .... ४३५		१६७	न्यायमकरंदकारके मतकी अस-	
१५८	सुषुप्ति अवस्थाका लक्षण. "			मीचीनता. .... ४४१	
१५९	सुषुप्तिसंबन्धी अर्थका कथन ४३६		१६८	न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अधि-	
१६०	उक्त अवस्थाभेदक वृत्तिकी			ष्ठानरूपकल्पितकी निवृत्तिपक्षमें	
	अधीनता. .... "			दोषका उद्धार औ मसंगमें विशेष-	
१६१	वृत्तिके प्रयोजनका कथन. "			ण उपाधि और उपलक्षणका	
१६२	कल्पितकी निवृत्तिविषे विचार			लक्षण. .... ४४२	
	कल्पितकी निवृत्तिकू अधिष्ठान-		१६९	अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें वं-	
	रूपतापूर्वकमोक्षमें द्वैतापत्तिदोषके			चमप्रकारवादीकी शंका. .... ४४४	
	कथनकी अयुक्तता. .... "		१७०	उक्तशंकाका समाधान. .... "	
१६३	न्यायमकरंदकारोक्त अधिष्ठान-		१७१	न्यायमकरंदतँ अन्यरीतिसँ अधि-	
	रूप कल्पितकी निवृत्तिपक्षमें			ष्ठानतँ भिन्न कल्पितकी निवृत्ति-	
	दूषण. .... ४३७			का स्वरूप ... .. "	
१६४	न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ अ-		१७२	उक्तमतमें पुरुषार्थका स्वरूप	
	धिष्ठानसँ भिन्नकल्पितकी निवृ-			( दुःलाभाव वा केवल सुख ) ४४५	
	त्तिका निरूपण. .... ४३८				





श्रीगणेशाय नमः ।

अथ ।

## वृत्तिप्रभाकरप्रारम्भः ।

दोहा ।

अस्ति भाति प्रिय सिंधुमें, नाम रूप जंजाल ॥

लखितिहि आत्मस्वरूप निज, है तत्काल निहाल ॥ १ ॥

वृत्तिके सामान्य लक्षण और भेद ॥ १ ॥

अहं ब्रह्मास्मि या वृत्तिसँ कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति होवै है, । यह वेदांतका सिद्धांत है । तहां यह जिज्ञासा होवै है वृत्ति किसकुं कहैं हैं और वृत्तिका कारण कौन है और वृत्तिका प्रयोजन क्या है, यातैं वृत्तिप्रभाकर नाम ग्रंथ लिखैं हैं । अंतःकरणका और अज्ञानका जो परिणाम सो वृत्ति कहिये है ॥ यद्यपि क्रोधसुखादिकभी अंतःकरणके परिणाम हैं ॥ और आकाशादिक अज्ञानके परिणाम हैं तिनकुं वृत्ति नहीं कहैं हैं । तथापि विषयका प्रकाशक जो अंतःकरणका और अज्ञानका परिणाम सो वृत्ति कहिये है । क्रोध सुखादिरूप जो अंतःकरणके परिणाम तिनतैं किसी पदार्थका प्रकाश होवै नहीं तैसैंही आकाशादिका भी नहीं प्रकाश होवै ॥ यातैं वृत्ति नहीं किंतु ज्ञानरूप परिणामतैं प्रकाश होवै है ताहीको वृत्ति कहैं हैं । यद्यपि सुख, दुःख, काम, तृप्ति, क्रोध, क्षमा, धृति, अधृति, लज्जा और भयादिक जितने अंतःकरणके परिणाम हैं तिन सर्वकुं अनेकस्थानोंमें वृत्तिशब्दसे व्यवहार लिखा है तथापि तत्त्वानुसंधान अद्वैत कौस्तुभादिक ग्रंथनमें प्रकाशक परिणामही वृत्ति कहा है । यातैं माया और अंतःकरणका ज्ञानरूप परिणामही वृत्ति शब्दका अद्वैतमतमें पारिभाषिक अर्थ है । सो वृत्तिज्ञान दो प्रकारका है एक प्रमारूप और दूसरा अपमारूप है । प्रमाणजन्य ज्ञानको प्रमा कहैं

हैं तासैं भिन्नको अप्रमा कहैं हैं ॥ प्रमाज्ञान यथार्थ ही होवै है ॥ औ अप्रमा ज्ञान दो प्रकारका है ॥ एक यथार्थ है ॥ और दूसरा भ्रम है ॥ दोषजन्यको भ्रम कहैं हैं ॥ और दोषजन्य न होवै किंतु इंद्रिय अनुमानादि प्रमाणतैं अथवा और किसी कारणतैं होवै सो यथार्थ कहिये हैं ॥ जैसे शुक्तिमें रजतका ज्ञान सादृश्य दोषजन्य है यातैं भ्रम है । मिश्रोंमें कटुताका ज्ञान पित्तदोषजन्य है ॥ चद्रमें लघुताका ज्ञान और अनेक वृक्षोंमें एक-ताका ज्ञान दूरतारूप दोषजन्य है, यातैं भ्रम है । औ विचारसागरमें दोषको अध्यासकी हेतुता खंडन करी है ॥ ताको यह अभिप्राय है ॥ प्रमाता प्रमाण प्रमेयके तीनि दोष अध्यासके हेतु नहीं कोई दोष होवै तो अध्यास होवै है ॥ और सर्व दोषके अभावतैं जो अध्यास कहा है सो प्रौढिवादसे कहा है । जहां और कोई दोष न होवै तो अविद्या ही दोष है यातैं दोषजन्यको भ्रम कहैं हैं ॥

और स्मृति ज्ञान सुख दुःखका प्रत्यक्ष ज्ञान ईश्वरवृत्ति ज्ञान दोषजन्य नहीं यातैं भ्रम नहीं और प्रमाणजन्य नहीं यातैं प्रमा नहीं किंतु भ्रम प्रमासैं विलक्षण है परंतु यथार्थ है काहेतैं जा ज्ञानके विषयका संसारदशामें बाध न होवै सो यथार्थ कहिये है ॥

स्मृतिज्ञानका हेतु संस्कारद्वारा पूर्व अनुभव है ॥ जहां यथार्थ अनुभवसैं स्मृति होवे तहां स्मृति यथार्थ ॥ औ भ्रमरूप अनुभवके संस्कारतैं स्मृति होवे सो अयथार्थ है ॥

धर्मादिक निमित्तसे अनुकूल प्रतिकूल पदार्थके संबंध होनेतैं अंतःकरणके सत्त्वगुणका औ रजोगुणका परिणामरूप सुख दुख होवैं हैं ॥ जो सुख दुःखका निमित्त है ॥ ताही निमित्तसे सुख दुःखका विषय करनेवाली अंतःकरणकी वृत्ति होवै है ॥ ता वृत्ति में आरूढ साक्षी सुख दुःखकू प्रकाशै है ॥ सुखाकार दुःखाकार अंतःकरणकी वृत्ति प्रमाणजन्य नहीं ॥ यातैं प्रमा नहीं ॥

और ईश्वरका ज्ञान इच्छा प्रयत्न न्यायमतमें तो नित्य है परंतु



श्रुतिमें ईश्वरके ज्ञानादिकनकी उत्पत्ति कही है ॥ यातें नित्य नहीं किंतु प्राणियोंके कर्मनके अनुसार सृष्टिके आदिकालमें सर्व पदार्थको विषय करनेवाला ईश्वरका ज्ञान उपजै है ॥ सो ज्ञान भूत भविष्यत् वर्तमान सकल पदार्थनके सामान्य विशेष भावको विषय करै है ॥ और प्रलयपर्यंत स्थायी है ॥ यातें एक औ नित्य कहैं हैं ॥ तैसें इच्छा औ प्रयत्न भी उत्पत्तिवाले हैं औ स्थायी हैं ॥ याते प्रलयपर्यंत एक एक व्यक्ति हैं याके विषय ऐसी शंका करै हैं ॥ ईश्वरकी इच्छा प्रलयपर्यंत स्थायी होवै तौ वर्षा आतप शीत ईश्वरकी इच्छातें होवै है ॥ यातें प्रलयपर्यंत वर्षा तथा आतप वा शीत हुवा चाहिये सो शंका बनै नहीं ॥ काहेतें ॥ ईश्वरकी इच्छा व्यक्ति नाना होवैं औ नित्य होवैं तब यह दोष होवै सो ईश्वरकी प्रलयपर्यंत स्थायी इच्छाव्यक्ति नाना नहीं किंतु एक है ता इच्छातें सारे पदार्थ जिस रीतिसे विषय करै हैं उस रीतिसे होवैं हैं ॥ इतने काल वर्षा होवै इतने काल शीत होवै इतने काल आतप होवै इस रीतिसे ईश्वरकी इच्छा पदार्थनकूं विषय करै है ॥ यातें सारे पदार्थ किसी कालमें होवैं हैं ॥ प्रलयपर्यंत स्थायी इच्छा एक है ॥ या पक्षमें दोष नहीं ॥ श्रुतिमें ज्ञान इच्छा कृतिकी उत्पत्ति कही है ॥ यातें ज्ञानादिक उत्पत्तिवाले हैं औ आकाशकी नाई महाप्रलयपर्यंत स्थायी हैं औ ईश्वरके ज्ञानके प्रपंच स्थितिकालमें अनंतवार उत्पत्ति नाश मानै ताको यह पूछैं हैं ईश्वरमें कोई एक ज्ञानव्यक्ति प्रपंचकी स्थितिकालमें सदा बनी रहै है ॥ अथवा प्रपंच होतें किसी कालमें ज्ञानहीन ईश्वर रहै है ॥ जो ऐसे कहै ज्ञानहीन ईश्वर किसी कालमें रहै है ॥ तौ उस कालमें ईश्वर अज्ञ होवैगा ॥ और जो ऐसे कहै कोई ज्ञानव्यक्ति ईश्वरमें सदा रहै है ॥ तौ अनंत ज्ञानकी अनंत उत्पत्ति अनंत नाश माननै निष्फल है ॥ एकही ज्ञान सृष्टिके आदिकालमें उत्पन्न हुवा महाप्रलयपर्यंत स्थायी है सो ईश्वरके ज्ञान इच्छा कृति विसंवादी नहीं किंतु संवादी हैं निष्फलप्रवृत्तिके जनक ज्ञानादिक विसंवादि कहिये हैं ॥ तासैं भिन्न

संवादी कहिये हैं ॥ जीवके ज्ञान इच्छा कृति संवादि औ विसंवादि भेदसे दो प्रकारके हैं ॥ ईश्वरके ज्ञान इच्छा कृति निष्फल प्रवृत्तिके जनक नहीं यातें विसंवादी नहीं किंतु संवादी हैं । विसंवादी ज्ञानको भ्रम कहैहैं ॥ संवादीको यथार्थ कहै हैं ॥ प्रमाणजन्य यथार्थ ज्ञानको प्रमा कहै हैं ॥ जैसे जीवका ज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिरूप है ॥ तैसेही ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिरूप है ॥ जीवनके अदृष्टजन्य है प्रमाणजन्य नहीं ॥ यातें प्रमा नहीं ॥ दोषजन्य नहीं ॥ औ निष्फलप्रवृत्तिका जनक नहीं ॥ यातें भ्रम भी नहीं ॥ किंतु यथार्थ हैं ॥ प्रमाणजन्य ज्ञानके प्रमा कहैहैं ॥

### प्रमाणके भेदका कथन ॥ २ ॥

प्रमाणके षट् भेद हैं प्रत्यक्ष १ अनुमान २ शब्द ३ उपमान ४ अर्थापत्ति ५ अनुपलब्धि ६ ॥ प्रत्यक्षप्रमाका जो करण सो प्रत्यक्ष-प्रमाण कहिये हैं ॥ अनुमितिप्रमाके करणको अनुमानप्रमाण कहै हैं ॥ शब्दी प्रमाके करणको शब्दप्रमाण कहै हैं ॥ उपमितिप्रमाके करणको उपमानप्रमाण कहै हैं ॥ अर्थापत्तिप्रमाके करणको अर्थापत्तिप्रमाण कहै हैं ॥ अभावप्रमाके करणको अनुपलब्धिप्रमाण कहै हैं ॥ प्रत्यक्ष औ अर्थापत्तिप्रमाणके औ प्रमाके एकही नाम हैं । भट्टके मतमें षट् प्रमाण माने हैं ॥ औ वेदांतग्रंथनमें भी षट्प्रमाणही लिखे हैं । यद्यपि सूत्रकार भाष्यकारने प्रमाणसंख्या नहीं लिखी तथापि सिद्धांतका अविरोधी जो भट्टका मत है ताको अद्वैतवादमें मानै हैं ॥ यातें वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें षट् प्रमाण ही लिखे हैं ॥

### करणका लक्षण ॥ ३ ॥

औ न्यायशास्त्रमें चारि प्रमाण मानै हैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिको नहीं मानै हैं । तहां यह न्यायशास्त्रका मत है जो प्रमाका करण होवै सो प्रमाण कहिये है । प्रत्यक्ष प्रमाके करण नेत्रादिक इंद्रिय हैं ॥ यातें नेत्रादिक

इंद्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहैं हैं । व्यापारवाला जो असाधारण कारण होवे सो करण कहिये है । ईश्वर औ ताके ज्ञान इच्छा कृति दिशा काल अदृष्ट प्रागभाव प्रतिबंधकाभाव ये नव साधारण कारण हैं ॥ इनसैं भिन्न जो कारण सो असाधारण कारण कहिये हैं ॥ असाधारण कारण भी दो प्रकारका होवे हैं ॥ एकतो व्यापारवाला होवे हैं दूसरा व्यापाररहित होवे है ॥ कारणतैं उपजिके कार्यको उपजावै सो व्यापार कहिये है जैसे कपाल घटका कारण है औ दोकपालोंका संयोग भी घटका कारण है ॥ तहां कपालकी कारणतामें संयोग व्यापार है ॥ काहेतैं कपालसंयोग कपालतैं उपजै है औ योग कपालके कार्य घटको उपजावै है ॥ यातैं संयोगरूप व्यापारवाला कारण कपाल है ॥ औ जो कार्यको किसी द्वारा उपजावे नहीं किंतु आपही उपजावे सो व्यापारहीन कारण कहिये हैं । ईश्वर आदि जो नव साधारण कारण तिनसैं भिन्न व्यापारवाला कारण करण कहिये हैं ऐसा कपाल है ॥ यातैं घटका कपाल करण कहिये है ॥ औ कपालका संयोग असाधारण तो है व्यापारवाला नहीं ॥ यातैं करण नहीं कहिये है ॥ केवल घटका कारणही कहिये है ॥

प्रत्यक्षप्रमाणके भेदको कथन ॥ ४ ॥

तैसैं प्रत्यक्षप्रमाणके नेत्रादिक इंद्रिय करण हैं काहेतैं नेत्रादिक इंद्रियनका अपने अपने विषयतैं संबंध नहीं होवै तो प्रत्यक्ष प्रमाण होवे नहीं इंद्रिय विषयका संबंध होवे तब होवे है ॥ यातैं इंद्रिय विषयका संबंध इंद्रियते उपजिके प्रत्यक्षप्रमाणको उपजावे है सो व्यापार है । संबंहरूप व्यापारवाले प्रत्यक्षप्रमाणके असाधारण कारण इंद्रिय है यातैं इंद्रियनको प्रत्यक्षप्रमाण कहैं हैं ॥ इंद्रियजन्य यथार्थ ज्ञानको न्यायमतमें प्रत्यक्षप्रमाण कहैं हैं ॥ प्रत्यक्षप्रमाणके कारण इंद्रिय षट् हैं यातैं प्रत्यक्षप्रमाणके षट् भेद हैं ॥ श्रोत्र १ त्वक् २ नेत्र ३ रसन ४ घ्राण ५ मन ६ ये षट्

इंद्रिय हैं ॥ श्रोत्रजन्य यथार्थ ज्ञान श्रोत्रप्रमा कहिये हैं ॥ १ ॥ त्वक्  
इंद्रियजन्य यथार्थ ज्ञान त्वाचप्रमा कहिये हैं ॥ २ ॥ नेत्रइंद्रियजन्य  
यथार्थज्ञान चाक्षुषप्रमा कहिये है ॥ ३ ॥ रसनइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान  
रासनप्रमा कहिय है ॥ ४ ॥ घ्राणइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान घ्राणजप्रमा  
कहिये है ॥ ५ ॥ मनइंद्रियजन्य यथार्थज्ञान मानसप्रमा कहिये है ॥ ६ ॥  
न्यायमतमें शुक्तिरजतादिक भ्रम भी इंद्रियजन्य है ॥ परंतु केवल इंद्रिय-  
जन्य नहीं; किंतु दोषसहित इंद्रियजन्य है । विसंवादी है यथार्थ नहीं  
यातें शुक्तिमें रजतका ज्ञान चाक्षुष ज्ञान तो है; चाक्षुषप्रमा नहीं ॥  
ऐसेही अन्य इंद्रियतैंभी जो भ्रम होवै सो प्रमा नहीं ॥

### प्रत्यक्षप्रमाके श्रोत्रजप्रमाका निरूपण ॥ ५ ॥

श्रोत्रइंद्रियतैं शब्दका ज्ञान होवै है ॥ और शब्दमें जो शब्दत्व जाति  
ताका भी ज्ञान होवै है ॥ तैसैं शब्दत्वके व्यापकत्वादिकनका औ तारत्वा-  
दिकनका ज्ञान होवै है ॥ तैसैं शब्दाभाव औ शब्दमें तारत्वादिकनके  
अभावका ज्ञान होवै है ॥ जाका श्रोत्रइंद्रियसैं ज्ञान होवै ता विषयसैं  
श्रोत्रइंद्रियका संबंध कहा चाहिये ॥ यातैं संबंध कहिये है ॥  
न्यायमतमें चार इंद्रिय तो वायु अग्नि जल पृथिवीतैं कमसे  
उपजै हैं ॥ और श्रोत्र मन नित्य हैं । कर्णगोलकमें स्थित आकाश  
को श्रोत्र कहै हैं ॥ जैसैं वायु आदिकनतैं त्वक् आदिक इंद्रिय उपजै हैं;  
तैसैं आकाशतैं श्रोत्र उपजै है । यह नैयायिक नहीं मानै हैं ॥ किंतु  
कर्णमें जो आकाश ताहीको श्रोत्र कहै हैं ॥ औ गुणका गुणीसे समवाय  
संबंध कहै हैं ॥ शब्द आकाशका गुण है ॥ यातैं आकाशरूप श्रोत्रसे  
शब्दका समवायसंबंध है ॥ यद्यपि भेरीआदिक देशमें जो आकाश तामें  
शब्द उपजै है औ कर्णउपहित आकाशको श्रोत्र कहै हैं ॥ यातैं भेरी  
आदिक उपहित आकाशमें शब्दका संबंध है; कर्णउपहित आकाशमें  
नहीं ॥ तथापि भेरी दंडके संयोगतैं भेरीउपहित आकाशमें शब्द उपजै  
है ॥ ताका कर्णउपहित आकाशतैं संबंध नहीं ॥ यातैं प्रत्यक्ष होवैं नहीं ॥



परंतु ता शब्दसे और शब्द दश दिशा उपहित आकाशमें उपजै हैं तिनतैं और उपजै हैं ॥ कर्णउपहित आकाशमें जो शब्द उपजै हैं ॥ ताका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है औरका नहीं॥शब्दकी प्रत्यक्षप्रमा फल है॥ श्रोत्रइंद्रिय करण है ॥ औ त्वाच आदिक प्रत्यक्षज्ञानमें तो सारे विषयनका इंद्रियनसैं संबंध ही व्यापार है औ श्रोत्रप्रमामें विषयसे इंद्रियका व्यापार संबंध बनै नहीं ॥ काहेतैं और स्थानोंमें विषयनका इंद्रियनतैं संयोग संबंध है ॥ औ शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध है ॥ न्यायमतमें संयोग जन्य है समवाय नित्य है । त्वक्आदिक इंद्रियनका घटादिकनतैं संयोग संबंध त्वक्आदिक इंद्रियनतैं उपजै है ॥ औ प्रमाको उपजावै है ॥ यातैं व्यापार है तैसे शब्दका श्रोत्रसे समवायसंबंध श्रोत्रजन्य नहीं ॥ यातैं व्यापार बनै नहीं ॥ किंतु श्रोत्रजन्य संयोग व्यापार है संयोग दोके आश्रित होवै है ॥ जिनके आश्रित संयोग होवै है सो दोनों संयोगके उपादान कारण होवै हैं श्रोत्रमनके संयोगके उपादान कारण श्रोत्र मन दोनों हैं ॥ यातैं श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्य है, औ श्रोत्रजन्य ज्ञानका जनक है ॥ यातैं व्यापार है ॥

याके विषे ऐसी शंका होवै है ॥ श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रजन्य तो है॥ परंतु श्रोत्रजन्यप्रमाका जनक किस रीतिसे है ॥

ताका यह समाधान है:—आत्ममनका संयोग तो सर्वज्ञानका साधारण कारण है ॥ यातैं ज्ञानकी सामान्य सामग्री आत्ममनका संयोग है ॥ औ प्रत्यक्षआदिक ज्ञानकी विशेष सामग्री इंद्रियादिक हैं ॥ यातैं श्रोत्रजन्य प्रत्यक्ष ज्ञानके पूर्वभी आत्ममनका संयोग होवै है तैसे मनका औ श्रोत्रका संयोग होवै है ॥ मनका औ श्रोत्रका संयोग हुये बिना श्रोत्रजन्य ज्ञान होवै नहीं काहेतैं अनेक इंद्रियनका अपने अपने विषयनतैं एक कालमें संबंध हुये भी एककालमें तिन सर्व विषयनके इंद्रियनतैं ज्ञान होते नहीं॥ ताके विषे यह हेतु है ॥ मनके संयोगवाले इंद्रियका विषयतैं संबंध

होवै तब ज्ञान होवै है ॥ मनसे असंयुक्त इंद्रियका अपने विषयके साथ संबंध हुयेभी ज्ञान होवै नहीं ॥ न्यायमतमें परम अणु मन है ॥ यातैं एक कालमें अनेक इंद्रियनतें मनका संयोग संभवै नहीं ॥ इस हेतुतैं अनेक विषयनका अनेक इंद्रियनतैं एक कालमें ज्ञान होवै नहीं ॥ जो ज्ञानका हेतु इंद्रियमनका संयोग नहीं होवै तो एककालमें अनेक इंद्रियनका विषयनतें संबंध हुये एककालमें अनेक ज्ञान हुये चाहिये ॥ इस रीतिस चक्षुरादि इंद्रियनका मनसे संयोग चाक्षुषादि ज्ञानका असाधारण कारण है ॥ स्वाचज्ञानमें त्वक्मनका संयोग कारण है ॥ औ रासनज्ञानमें रसनामनका संयोग कारण है तैसे चाक्षुष ज्ञानमें नेत्रमनका संयोग कारण है ॥ औ घ्राणजज्ञानविषै घ्राणमनका संयोग कारण है श्रोत्रज ज्ञानमें श्रोत्रमनका संयोग कारण है ॥ इस रीतिसे श्रोत्रमनका संयोग श्रोत्रसे उपजिकै श्रोत्रज ज्ञानका जनक है ॥ यातैं व्यापार है आत्ममनका संयोग सर्वज्ञानमें हेतु है ॥ यातैं पहले आत्ममनका संयोग होवै तिसते अनंतर जो इंद्रियजन्य ज्ञान उपजैगा ता इंद्रियसे आत्मसंयुक्त मनका संयोग होवै है ॥ फेरि मनसंयुक्त इंद्रियका विषयतें संबंध होवै तब बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है ॥ इंद्रिय विषयके संबंध बिना बाह्य प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं ॥

विषयका इंद्रियसे संबंध अनेक प्रकारका है ॥ जहांशब्दका श्रोत्रसे प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तहां केवल शब्दही श्रोत्रजन्य ज्ञानका विषय नहीं है किंतु शब्दके धर्म शब्दत्वादिकभी ता ज्ञानके विषयहैं शब्दका तो श्रोत्रसँ समवायसंबंध है ॥ औ शब्दके धर्म जो शब्दत्वादिक तिनसँ श्रोत्रका समवेत समवायसंबंध है ॥ काहेतैं गुणगुणीकी नाई जातिका अपने आश्रयमें समवाय संबंध होवै है ॥ यातैं शब्दत्व जातिका शब्दत्वमें समवाय संबंध है ॥ समवाय-संबंधसे जो रहै ताको समवेत कहे हैं ॥ श्रोत्रमें समवाय संबंधसे रहै जो शब्द सो श्रोत्रसमवेत है ॥ ता श्रोत्रसमवेत शब्दमें शब्दत्वका समवाय

होनेतैं श्रोत्रका शब्दत्वसे समवेत समवाय संबंध है ॥ तैसें श्रोत्रमें शब्द-  
 की प्रतीति नहीं होवै तब शब्दाभावका प्रत्यक्ष होवै है तहां शब्दाभाव-  
 का श्रोत्रसे विशेषणता संबंध है जिस अधिकरणमें पदार्थका अभाव  
 होवै तिस अधिकरणमें पदार्थके अभावका विशेषणता संबंध कहिये है ॥  
 जैसे वायुमें रूप नहीं है ॥ यातैं वायुमें रूपाभावका विशेषणता संबंध है ॥  
 जहां पृथिवीमें घट नहीं है तहां पृथिवीमें घटाभावका विशेषणता संबंध  
 है ॥ इस रीतिसे शब्दशून्य श्रोत्रमें शब्दाभावका विशेषणता संबंध है ॥  
 यातैं श्रोत्रसे शब्दाभावका विशेषणता संबंध शब्दाभावके प्रत्यक्ष ज्ञानका  
 हेतु है जैस श्रोत्रसे ककारादिक शब्दका प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां समवाय-  
 संबंध है तैसे ककारादिकनमें कत्वादिक जां जाति तिनका समवेतसम-  
 वाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवै है ॥ औ श्रोत्रमें शब्दाभावका विशेषणता संब-  
 धसे प्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसें श्रोत्रसमवेत ककारमें स्वत्वाभावका प्रत्यक्ष  
 होवै है ॥ तहां श्रोत्रका स्वत्वाभावसे समवेत विशेषणता संबंध है ॥  
 काहेते श्रोत्रमें समवेत कहिये समवाय संबंधसे रहै जो ककारतामें  
 स्वत्वाभावका विशेषणता संबंध है । इसते आदि लेके अभावके प्रत्यक्षमें  
 श्रोत्रसे अनेक संबंध हैं ॥ परंतु विशेषणतापना सर्व अभावनके संबन्धनमें  
 है । यातैं अभावके प्रत्यक्षमें श्रोत्रका एकही विशेषणता संबंध है ॥ इस  
 रीतिसे श्रोत्रजन्य प्रमाके हेतु तीन संबंध हैं ॥ शब्दके ज्ञानका हेतु सम-  
 वाय संबंध है ॥ औ शब्दके धर्म शब्दत्वकत्वादिकनके ज्ञानका हेतु सम-  
 वेत समवाय संबंध है ॥ औ अभावके श्रोत्रजन्य ज्ञानविषै विशेषणता  
 संबंध है ॥ सो विशेषणता नानाप्रकारकी है ॥ शब्दाभावके प्रत्यक्षमें  
 शुद्ध विशेषणता संबंध है ॥ ककारविषै स्वत्वाभावके प्रत्यक्षमें समवेत  
 विशेषणता है विशेषणता संबंधके अनंत भेद हैं तौभी विशेषणतापना  
 सारे है यातैं विशेषणता एकही कहिये हैं ॥ शब्दके दो भेद हैं ॥ एक  
 तो भेरी आदिक देशमें ध्वनिरूप शब्द होवै है ॥ औ दूसरा कंठादिक  
 देशमें वायुके संयोगेते वर्णरूप शब्द होवै है ॥ श्रोत्रइंद्रियत दोनो प्रकारके

शब्दका प्रत्यक्ष होवै है । औ वर्णरूप शब्दमें जो कत्वादिक जाति हैं तिन्हका जैसे समवेत समवाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवै है । तैसे ध्वनिरूप शब्दमें जो तारत्वमंदत्वादिक धर्म हैं ॥ तिन्हकाभी श्रोत्रसे प्रत्यक्ष होवै है । परंतु कत्वादिक तो वर्णनके धर्म जातिरूप हैं ॥ यातें कत्वादिकनका ककारादिरूप शब्दसे समवाय संबंध है ॥ औ ध्वनि शब्दके तारत्वादिक धर्म जातिरूप नहीं न्यायमतमें उपाधिरूप हैं ॥ याते तारत्वादिकनका ध्वनिरूप-शब्दमें समवाय संबंध नहीं स्वरूपसंबंध है ॥ काहेतें न्यायमतमें जातिरूप धर्मका गुणका क्रियाका अपने आश्रयमें समवायसंबंध कहै हैं ॥ जातिगुणक्रियासें भिन्न धर्मकूं उपाधि कहै हैं ॥ उपाधिका औ अभावका जो अपने आश्रयतें संबंध ताकूं स्वरूपसंबंध कहै हैं ॥ स्वरूपकूंही विशेषणता कहै हैं ॥ यातें जातिसें भिन्न जो तारत्वादिक धर्म तिन्हका ध्वनिरूप शब्दसे स्वरूपसंबंध है ॥ ताहीकूं विशेषणता कहै हैं ॥ यातें श्रोत्रमें समवेत जो ध्वनि तामें तारत्व मंदत्वका विशेषणता संबंध होने तें श्रोत्रका औ तारत्व मंदत्वका श्रोत्रसमवेतविशेषणता संबंध है इस रीतिसें श्रोत्रइंद्रिय श्रोत्रप्रत्यक्षप्रमाका करण है ॥ श्रोत्रमनका संयोग व्यापार है शब्दादिकनका प्रत्यक्षप्रमारूप ज्ञान फल है ॥

**प्रत्यक्षप्रमाके भेद त्वाचप्रमाका निरूपण ॥ ६ ॥**

त्वक् इंद्रियतें स्पर्शके ज्ञान होवै है तथा स्पर्शके आश्रयका ज्ञान होवै है ॥ औ स्पर्शके आश्रित जो स्पर्शत्व जाति ताका औ स्पर्शाभावका त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होवै है ॥ काहेतें जा इंद्रियतें जिस पदार्थका ज्ञान होवै ता पदार्थके अभावका औ ता पदार्थकी जातिका तिस इंद्रियतें ज्ञान होवै है ॥ पृथिवी जल तेज इन द्रव्यनका त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्षज्ञान होवै है ॥ वायुका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं ॥ काहेते प्रत्यक्ष योग्यरूप औ प्रत्यक्षयोग्य स्पर्श जा द्रव्यमे दोनूं होवैं ता द्रव्यका त्वाचप्र-



प्रत्यक्ष होवै है ॥ वायुमें स्पर्श तो है रूप नहीं ॥ यातें वायुका त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ वायुके स्पर्शका त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होवै है ॥ स्पर्शके प्रत्यक्षतें वायुका अनुमितिज्ञान होवै है ॥

मीमांसाके मतमें वायुका प्रत्यक्ष होवै है ॥ ताका यह अभिप्राय है ॥ प्रत्यक्षयोग्य स्पर्श जा द्रव्यमें होवै ता द्रव्यका त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ त्वक् इंद्रियजन्य द्रव्यके प्रत्यक्षमें रूपकी अपेक्षा नहीं केवल स्पर्शकी अपेक्षा है ॥ जैसें द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें उद्भूतस्पर्शकी अपेक्षा है स्पर्शकी नहीं ॥ काहे तैं ॥ जो द्रव्यके चाक्षुष प्रत्यक्षमें उद्भूतरूपकी अपेक्षा होवै तो दीपकी तथा चंद्रकी प्रभामें उद्भूत स्पर्श है नहीं ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होवैगा ॥ और होवै है ॥ और अणुकमें स्पर्श तो है उद्भूतस्पर्श नहीं है ॥ यात त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं केवल चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ यातें केवल उद्भूतरूपवालै द्रव्यका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसें केवल उद्भूतस्पर्शवालै द्रव्यका त्वाच प्रत्यक्ष होवै है ॥ वायुमें रूपतो नहीं है उद्भूतस्पर्श है ॥ यातें चाक्षुषप्रत्यक्ष तो वायुका नहीं होवै है त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ और सर्व लोकनकूं ऐसा अनुभव होवै है ॥ वायुका मेरेकूं त्वचासैं प्रत्यक्ष होवै है ॥ यातें वायुकाबी त्वक् इंद्रियतें प्रत्यक्ष होवै है ॥ यह मीमांसाका मत है ॥

परंतु ॥ न्यायसिद्धांतमें वायु प्रत्यक्ष नहीं ॥ पृथिवी जल तेजमें भी जहां उद्भूतरूप औ उद्भूतस्पर्श हैं ताका त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ औरका नहीं प्रत्यक्ष योग्य जो रूप औ स्पर्श सो उद्भूत कहिये है ॥ जैसें घ्राण रसन नेत्रमें रूप औ स्पर्श दोनूं हैं ॥ परंतु उद्भूत नहीं ॥ यातें पृथिवी जल तेजरूपकी तिन इंद्रियनका त्वाचप्रत्यक्ष औ चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ औ झरोखे जो परम सूक्ष्म रज प्रतीति होवै सो अणुरूप पृथिवी है तामें उद्भूतरूप है ॥ यातें अणुकका चाक्षुषप्रत्यक्ष तो होवै है ॥ उद्भूत स्पर्शके अभावतें त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ अणुकमें स्पर्शकी है । परंतु सो स्पर्श उद्भूत नहीं ॥ वायुमें उद्भूतस्पर्श तो है रूप नहीं ॥ यातें

वायुका त्वाचप्रत्यक्ष तथा चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ यातैं यह सिद्ध हुवा  
 द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें उद्भूतरूप हेतु है ॥ औ द्रव्यके त्वाच प्रत्यक्षमें  
 उद्भूतरूप औ उद्भूतस्पर्श दोनूं हेतु हैं ॥ जा द्रव्यमें उद्भूतरूप औ उद्भूत  
 स्पर्श होवै ताकाही त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ जा द्रव्यका त्वाचप्रत्यक्ष  
 होवै ता द्रव्यकी प्रत्यक्षयोग्य जातिका बी त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ जैसें  
 घटका त्वाचप्रत्यक्ष होवै तहां घटमें प्रत्यक्षयोग्य जाति घटत्व है ताकाबी-  
 त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसें द्रव्य में जो स्पर्श संख्या परिमाण संयोग वि-  
 भागादिक योग्यगुण तिन्हका औ स्पर्शादिकनमें स्पर्शत्वादिक जाति  
 तिनका बी त्वाचप्रत्यक्ष होवै है ॥ औ कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शका अभाव है  
 शीतल जलमें उष्णस्पर्शका अभाव है ताकाबी त्वाचप्रत्यक्ष होवै है तहां घट  
 आदिक द्रव्यतैं इंद्रियका संयोग संबंध है ॥ क्रियाजन्य संयोग होवै है ॥ औ  
 दो द्रव्यका संयोग होवै है ॥ त्वक् इंद्रिय वायुके परमाणुजन्य है ॥ यातैं वा-  
 युरूप द्रव्य है घटकी पृथिवीरूप द्रव्य है ॥ कहूँ तो त्वक् इंद्रियका गोलक  
 जो शरीर ताकी क्रियातैं त्वक् घटका संयोग होवै है ॥ औ कहूँ घटकी  
 क्रियातैं त्वक् घटका संयोग होवै है ॥ कहूँ दोनूंमें क्रियातैं संयोग होवै है ॥  
 नेत्रमें तौ गोलकनैं छोड़िकै केवल इंद्रियमें क्रिया होवै है औ त्वक् इं-  
 द्रियमें गोलकनैं छोड़िकै स्वतंत्रमें क्रिया कदेबी होवै नहीं ॥ यातैं त्वक्  
 इंद्रियका गोलक जो शरीर ताकी क्रियातैं वा घटादिक विषयकी क्रियातैं  
 वा दोनूंकी क्रियातैं त्वक्का घटादिक द्रव्यतैं संयोग होवै तब त्वाचज्ञान  
 होवै है ॥ तहां त्वाचप्रत्यक्ष प्रमा फल है ॥ त्वक् इंद्रिय करण है त्वक् इं-  
 द्रियका घटसैं संयोग व्यापार है ॥ काहेतैं त्वक् औ घटके संयोगके उपा-  
 दानकारण घट त्वक् दोनूं हैं ॥ यातैं त्वक् इंद्रियजन्य वह संयोग है ॥  
 औ त्वक् इंद्रियका कार्य जो त्वाच प्रमा ताका जनक है इस कारण तैं  
 त्वक्का घटसैं संयोग व्यापार है ॥ जहां त्वक्सैं घटकी घटत्व जातिका  
 औ स्पर्शादिक गुणनका त्वाचप्रत्यक्ष होवै तहां त्वक् इंद्रिय करण है औ

प्रत्यक्षप्रमा फल है ॥ औ संयुक्त समवायसंबंध व्यापार है ॥ काहेतैं त्वक्-  
 इंद्रियतैं संयुक्त कहिये संयोगवाला जो घट तामैं घटत्व जातिका औ स्पर्शा-  
 दिक गुणनका समवाय है ॥ तैसे घटादिकनके स्पर्शादिक गुणनमें जो  
 स्पर्शत्वादिक जाति तिनकी त्वाच प्रत्यक्ष प्रमा होवै तहां त्वक्इंद्रिय करण  
 है स्पर्शत्वादिकनकी प्रत्यक्षप्रमा फल है ॥ संयुक्त समवेत समवाय संबंध है  
 सो व्यापार है ॥ काहेतैं ॥ त्वक्इंद्रियतैं संयुक्त जो घट तामैं समवेत  
 कहिये समवाय संबंधतैं रहनैवालै स्पर्शादिक तिनमें स्पर्शत्वादिकजातिका  
 समवाय है ॥ संयुक्तसमवाय औ संयुक्तसमवेतसमवाय इन दोनूं संब-  
 धमें समवाय भाग तो यद्यपि नित्य है इंद्रियजन्य नहीं ॥ तथापि संयोग-  
 वालेकूं संयुक्त कहैं हैं ॥ सो संयोगजन्य है यातैं त्वक् इंद्रियका संयोग  
 त्वक्जन्य होनैतैं त्वक्संयुक्त समवाय औ त्वक्संयुक्त समवेतसमवाय त्वक्  
 इंद्रियजन्य है ॥ औ त्वक् इंद्रियजन्य जो त्वाचप्रमा ताके जनक है ॥  
 यातैं व्यापार है ॥ जहां पुष्पादिक कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शकै अभा-  
 वका औ शीतल जलमें उष्णस्पर्शकै अभावका त्वाच प्रत्यक्ष होवै तहां  
 त्वक् इंद्रिय करण है ॥ अभावकी त्वाचप्रमा फल है औ इंद्रियसैं अभावका  
 त्वक्संयुक्त विशेषणता संबंध है सो व्यापार है काहेतैं ॥ त्वक्इंद्रियका  
 घटादिक द्रव्यतैं संयोग है यातैं त्वक्संयुक्त कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शा-  
 भावका विशेषणता संबंध है ॥ तैसे त्वक्संयुक्त शीतल जलमें उष्णस्पर्श-  
 भावका विशेषणता संबंध है ॥ जहां घटस्पर्शमें रूपत्वकै अभावका  
 त्वाचप्रत्यक्ष होवै ॥ तहां त्वक्संयुक्त घटमें समवेत जो स्पर्श ताकें विवै  
 रूपत्वाभावका विशेषणतासंबंध होनैतैं त्वक्संयुक्त समवेत विशेषणता-  
 संबंध है ॥ इस रीतिसैं त्वाचप्रत्यक्षमें व्यापारि संबंध हेतु हैं ॥ त्वक्-  
 संयोग ॥ १ ॥ त्वक्संयुक्तसमवाय ॥ २ ॥ त्वक्संयुक्तसमवेतसमवाय ॥ ३ ॥  
 त्वक्संबंधविशेषणता ॥ ४ ॥ त्वक्से संबंधवालैकूं त्वक्संबंध कहैं हैं ॥

जहां कोमल द्रव्यमें कठिन स्पर्शाभाव है ॥ तहां त्वक्के संयोग संबंध-  
वाला कोमल द्रव्य है ॥ ता त्वक्संबंध कोमलद्रव्यमें कठिन स्पर्शाभावका  
विशेषणतासंबंध स्पष्ट ही है ॥ जहां स्पर्शमें रूपत्वाभावका प्रत्यक्ष  
होवै ॥ तहां त्वक्का स्पर्शतैं संयुक्तसमायसंबंध है ॥ त्वक्से संयुक्तसम-  
वाय संबंधवाला होनैतैं त्वक्संबंध स्पर्श है तामें रूपत्वाभावका विशेषणता  
संबंध है ॥ इस रीतिसे त्वाच प्रमाके हेतु संयोगादिक च्यारि संबंध हैं ॥

तैसैं चाक्षुषप्रमाके हेतुबी नेत्रसंयोग ॥ १ ॥ नेत्रसंयुक्तसमवाय ॥ २ ॥  
नेत्रसंयुक्तसमवेत समवाय ॥ ३ ॥ नेत्रसंबंधविशेषणता ॥ ४ ॥ ये च्यारि-  
संबंध हैं ॥ सोई व्यापार है जहां नेत्रसैं घटादिक द्रव्यका चाक्षुष प्रत्यक्ष  
होवै ॥ तहां नेत्रकी क्रियासैं द्रव्यके साथ संयोगसंबंध है सो संयोग नेत्रजन्य  
है औ नेत्रजन्य जो चाक्षुष प्रमा ताका जनक है ॥ यातैं व्यापार है ॥ जहां  
नेत्रसैं द्रव्यकी घटत्वादिक जातिका औ रूपसंख्यादिक गुणनका प्रत्यक्ष  
होवै ॥ तहां नेत्रसंयुक्त द्रव्यमें घटत्वादिक जातिका औ रूपादिक गुणनका  
समवाय संबंध है ॥ यातैं द्रव्यकी जाति औ गुणनके चाक्षुषप्रत्यक्षमें नेत्रसंयुक्त  
समवायसंबंध है ॥ जहां गुणमें रहनैवाली जातिका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां  
रूपत्वादिक जातिसैं नेत्रका संयुक्तसमवेतसमवाय संबंध है ॥ काहेतैं नेत्रसैं  
संयुक्त घटादिकनमें समवेत जो रूपादिक तिनमें रूपत्वादिकनका समवाय  
है ॥ यद्यपि नेत्रसैं संयोग सकल द्रव्यनका संभवै है ॥ तथापि उद्भूतरूपवाले  
द्रव्यतैं नेत्रका संयोग चाक्षुषप्रत्यक्षका हेतु है ॥ औ द्रव्यसैं नेत्रका संयोग  
चाक्षुष प्रत्यक्षका हेतु नहीं ॥ पृथिवी जल तेज ये तीनि द्रव्य रूपवाले हैं  
और नहीं ॥ यातैं पृथिवीजलतेजकाही चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ इनमें भी  
जहां उद्भूतरूप होवै ताका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ इनमें भी जहां  
उद्भूतरूप होवै ताका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ जामें अनुद्भूतरूप होवै  
ताका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जैसे घ्राण रसन नेत्र ये तीनों इंद्रिय



कर्मतै पृथिवी जल तेज रूप है ॥ और तीनोंमें रूप है ॥ परंतु इनका रूप अनुद्भूत है उद्भूत नहीं॥ यातै इनका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं॥ यातै यह सिद्ध हुआ॥ उद्भूतरूपवाले पृथिवी जल तेजही चाक्षुषप्रत्यक्षके विषय हैं॥ तिनमें कोई गुण चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य है ॥ कोई चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य नहीं॥ जैसे पृथिवीमें रूप १ ॥ रस २ ॥ गंध ३ ॥ स्पर्श ४ ॥ संख्या ५ ॥ परिमाण ६ ॥ पृथक्त्व ७ ॥ संयोग ८ ॥ विभाग ९ ॥ परत्व १० ॥ अपरत्व ११ ॥ गुरुत्व १२ ॥ द्रवत्व १३ ॥ संस्कार १४ ॥ ये चतुर्दश गुण हैं ॥ इनमें गंधकूं छोड़िकै स्नेहकूं मिलावै तो चतुर्दश जलके हैं ॥ इनमें रसगंधगुरुत्व स्नेहकूं छोड़िकै एकादश तेजके हैं ॥ इनमें रूप संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोगविभाग परत्व अपरत्व द्रवत्व-इतने गुण चाक्षुषप्रत्यक्ष योग्य हैं ॥ और नहीं॥ यातै नेत्रसंयुक्त समवायरूप संबंध तो सर्वगुणोत्ते है ॥ नेत्रके योग्य सारे नहीं जितने नेत्रके योग्य हैं उतने गुणनकाही नेत्रसंयुक्त समवाय संबंधसे प्रत्यक्ष होवै हैं ॥ स्पर्शमें त्वक् इंद्रियकी योग्यता है नेत्र की नहीं॥ रूपमें नेत्रकी योग्यता है त्वक्की योग्यता नहीं ॥ संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्व अपरत्व द्रवत्वमें त्वक् औ नेत्र दोनोंकी योग्यता है यातै त्वक्संयुक्तसमवाय औ नेत्रसंयुक्तसमवाय दोनों संबंध संख्यादिकनके स्वाचप्रत्यक्ष औ चाक्षुषप्रत्यक्षके हेतु हैं ॥ रसमें केवल रसनकी योग्यता है॥ अन्य इंद्रियकी नहीं गंधमें घ्राणकी योग्यता है ॥ अन्यकी नहीं ॥ जिस इंद्रियकी योग्यता जिसगुणमें है तिस इंद्रियतै ता गुणका प्रत्यक्ष होवै है ॥ अन्यकै साथि इंद्रियके संबंध हुयेबी प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ तैसें घटादिकनमें जो रूपादिक चाक्षुष ज्ञानके विषय हैं॥ तिनकी रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्तसमवेतसमवायतै चाक्षुषप्रत्यक्ष होयै हैं ॥ और जो रसादिक चाक्षुषज्ञानके विषय नहीं तिनमें रसत्वादिक जाति सै नेत्रका संयुक्तसमवेतसमवाय संबंध है तौ बी चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ याते यह सिद्ध हुवा उद्भूतरूपवाले द्रव्यका

नेत्रकै संयोगतै चाक्षुषज्ञान होवै है ॥ उद्भूतरूपवाले द्रव्यको नेत्रयोग्य जातिका औ नेत्रयोग्य गुणका संयुक्तसमवायसंबंधतै चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसैं नेत्रयोग्य गुणकी रूपत्वादिक जातिका नेत्रसंयुक्त समवेतसमवाय संबंधत चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है तैसैं अभावका नेत्रसंबंधसे चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ जहां भूतलमें घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै ॥ तहां भूतलम नेत्रका संयोगसंबंध है ॥ यातै नेत्रसंबंध भूतलमें घटाभावका विशेषणता संबंध है ॥ तैसैं नील घटमें पीतरूपकै अभावका चाक्षुष-प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां नेत्रसैं संयोग होनेतै नेत्र संबंध नीलघटमें पीतरूपा-भावका विशेषणता संबंध है ॥ तैसैं घटकै नीलरूपमें पीतत्व जातिके अभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां नेत्रसैं संयुक्तसमवायसंबंधवाला नील रूप है ॥ यातै नेत्रसंबंध जो नीलरूप तामैं पीतत्वाभावका विशेषणता संबंध होनै तै नेत्रसंबंध विशेषणतासंबंध है इस रीतिसे ॥ नेत्रसंयोग १ ॥ औ नेत्रसंयुक्तसमवाय २ ॥ तथा नेत्र संयुक्तसमवेतसमवाय ३ ॥ तैसैं नेत्रसंबंध विशेषणता ४ ॥ ये च्यारि संबंध चाक्षुष प्रमाके हेतु हैं सो तो व्यापार है ॥ औ नेत्र करण है चाक्षुषप्रमा फल है ॥ जैसै त्वक औ नेत्रसे द्रव्यका प्रत्यक्ष होवै है ॥

**प्रत्यक्षप्रमाके भेद रासनप्रमाका निरूपण ॥ ८ ॥**

तैसैं रसनइंद्रियसैं द्रव्यका तो प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु रसका औ रसत्व मधुरत्वादिक रसकी जातिका तथा रसाभावका मधुरादि रसमें अम्लत्वादिक जातिकै अभावका रासन प्रत्यक्ष होवै है ॥ यातै रासन प्रत्यक्षके हेतु रसनइंद्रियतै विषयनके तीन संबंध हैं ॥ रसनसंयुक्त समवाय १ ॥ रसनसंयुक्तसमवेतसमवाय २ ॥ रसनसंबंधविशेषणता ३ ॥ जहां फलकै मधुर रसका रसन इंद्रियतै रासन प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां फल औ रसनका संयोगसंबंध है ॥ यातै रसनसंयुक्त फल है तामैं रस गुणका समवाय होनेतै रसकै रासनप्रत्यक्षमें संयुक्तसमवायसंबंध है सो व्यापार है ॥ काहेतै ॥ संयुक्तसमवायसंबंधमें जो समवाय अंश है सो तो

नित्य है रसनजन्य नहीं ॥ परंतु संयोगअंश रसनजन्य है ॥ औ रसनइन्द्रि-  
यजन्य जो रसका रासन साक्षात्कार ताका जनक है यातैं व्यापार है ॥  
तिस व्यापारवाला रासनप्रत्यक्षका असाधारण कारण रसनइन्द्रिय है ॥  
यातैं करण होनेतैं प्रमाण है ॥ औ रासनप्रमा फल है ॥ तैसेँ रसमें रसत्व  
जातिका औ मधुरत्व अम्लत्व लवणत्व कटुत्व कषायत्व तिक्तत्व रूप घट  
धर्मनका रसनइन्द्रियतैं रासन साक्षात्कार होवै ॥ तहां रसनसैं फलादिक  
द्रव्यका संयोगहै ॥ ता द्रव्यमें रस समवेत होवैहै ॥ यातैं रसनसंयुक्त जो  
द्रव्य तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसैं रहनैवाला रस है तामें रसत्वका  
औ रसत्वके व्याप्य जो मधुरत्वादिक तिनका समवाय होनेतैं रसनसंयुक्त  
समवेतसमवाय संबंध है ॥ तैसेँ फलकै मधुररसमें अम्लत्वाभावका रासन  
प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां रसनइन्द्रियका अम्लत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता  
संबंध है ॥ काहेतैं संयुक्तसमवायसंबंध सैं रासनसंबद्ध मधुर रस है तामें अम्ल-  
त्वाभावका विशेषणता संबंध है ॥ यातैं रसनइन्द्रियका अम्लत्वाभावसैं  
संयुक्तसमवेतविशेषणता संबंध है रसनइन्द्रियजन्य रासनप्रत्यक्षके हेतु  
तीनि संबंध हैं ॥

**प्रत्यक्षप्रमाके भेद घ्राणजप्रमाका निरूपण ॥ ९ ॥**

तैसेँ घ्राणजप्रत्यक्ष प्रमा होवै ॥ तहांबी घ्राणके विषयनतैं तीनि संबंध  
हेतु हैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय १ ॥ घ्राणसंयुक्तसमवेतसमवाय  
२ ॥ घ्राणसंबद्धविशेषणता ॥ ३ ॥ घ्राणइन्द्रियतैं द्रव्यका तो प्रत्यक्ष  
होवै नहीं ॥ किंतु गंधगुणका प्रत्यक्ष होवै है ॥ जो द्रव्यका प्रत्यक्ष होता  
तो घ्राणका संयोग संबंध प्रत्यक्षतैं कारण होता द्रव्यका प्रत्यक्ष घ्राणसैं  
होवै नहीं ॥ यातैं घ्राणसंयोग प्रत्यक्षका हेतु नहीं ॥ औ गंध घ्राणसैं  
साक्षात्संबंध है नहीं ॥ किंतु पुष्पादिकनमें गंधका समवाय संबंध है ॥ औ  
घ्राणकै साथि पुष्पादिकनका संयोगसंबंध है ॥ यातैं घ्राणसंयुक्त समवाय  
संबंधतैं गंधका घ्राणज प्रत्यक्ष होवै है ॥ अन्य गुणका घ्राणतैं प्रत्यक्ष  
होवै नहीं ॥ परंतु गंधमें जो गंधत्व जाति ताका औ गंधत्वके व्याप्य

जो सुगंधत्व दुर्गंधत्व तिनकाबी घ्राणज प्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसें गंधाभावका बी घ्राणज प्रत्यक्ष होवै है ॥ काहेतैं ॥ जा इंद्रियतैं जिस पदार्थका ज्ञान होवै ताकी जातिका औ ताके अभावकाबी तिस इंद्रियतैं ज्ञान होवै है ॥ जहां गंधत्वका औ सुगंधत्व दुर्गंधत्वका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां घ्राणसंयुक्त-समवेतसमवायसंबंध घ्राणज प्रत्यक्षका हेतु है ॥ काहेतैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिक तिनमें समवेत गंध है तामें समवाय गंधत्वादिकनका है । तैसें पुष्पके सुगंधमें दुर्गंधत्वकै अभावका घ्राणज प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां घ्राणका दुर्गंधत्वाभावसैं स्वसंबद्ध विशेषणता संबंध है ॥ काहेतैं ॥ संयुक्त समवायसंबंधसैं घ्राणसंबद्ध जो सुगंध तामें दुर्गंधत्वाभावका विशेषणता संबंध है ॥ जहां पुष्पादिक दूरीहोवैं औ गंधका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां यद्यपि पुष्पमें किया दसैं नहीं ॥ यातैं पुष्पादिकनका घ्राणतैं संयोगकै अभावतैं घ्राणसंयुक्त समवायसंबंध संभवै नहीं ॥ तथापि गंध तो गुण है ॥ यातैं केवल गंधमें किया होवै नहीं किंतु गंधके आभय जो पुष्पादिकनके सूक्ष्म अवयव तिनमें किया होयकै घ्राणतैं संयोग होवै है यातैं घ्राणसंयुक्त जो पुष्पादिकनके अवयव तिनमें गंधका समवाय होनेतैं ॥ घ्राणसंयुक्त समवाय संबंधही गंधकै घ्राणजप्रत्यक्षका हेतु है । इस रीतिसैं घ्राणजप्रत्यक्षके हेतु तीन संबंध हैं ॥ सो व्यापार हैं ॥ घ्राणइंद्रिय करण है घ्राणजप्रत्यक्षप्रमा फल है ॥ इस रीतिसैं श्रोत्रादिक पंचइंद्रियनतैं बाह्य पदार्थनका ज्ञान होवै है ॥

**मानसप्रत्यक्षप्रमाका निरूपण ॥ १० ॥**

आत्मा औ आत्माके सुखादि धर्म औ आत्मत्व जाति तथा सुख-त्वादिक जाति इनका प्रत्यक्ष श्रोत्रादिकनतैं होवै नहीं ॥ किंतु आत्मादिक जो आंतरपदार्थ तिनकै प्रत्यक्ष का हेतु मनइंद्रिय है ॥ आत्मा औ ताके सुखादिकधर्मनतैं भिन्नकूं बाह्य कहैं हैं ॥ आत्मा औ ताके धर्मनकूं आंतर कहैं हैं ॥ जैसें बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके करण श्रोत्रादिक इंद्रिय हैं ॥ तैसें आंतर जो आत्मादिक तिनकी प्रत्यक्षप्रमाका करण मन है ॥ यातैं मनबी

प्रत्यक्ष प्रमाण है औ इन्द्रिय है ॥ मनमें क्रिया होयकै आत्मासँ संयोग होवै तब आत्माका मानस प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां आत्माका मानस प्रत्यक्ष रूप फल तो प्रमा है औ आत्ममनका संयोग व्यापार है ॥ काहेतैं आत्ममनका संयोग मनजन्य है औ मनजन्य जो आत्माकी प्रत्यक्ष प्रमा ताका जनक है यातैं व्यापार है ॥ तिस संयोगरूप व्यापारवाला आत्माकी प्रत्यक्ष प्रमाका असाधारण कारण मन है ॥ सो प्रमाण है ॥ ज्ञान इच्छा प्रयत्न सुख दुःख द्वेष ये आत्मा के गुण हैं ॥ तिनके साक्षात्कारका हेतुबी मन प्रमाण है ॥ तहां मनकै साथि ज्ञानादिकनका साक्षात्संबंध तो है नहीं ॥ किंतु परंपरा संबंध है ॥ अपने संबंधीका संबंध परंपरा संबंध कहिये है ॥ ज्ञानादिकनका आत्मामें समवाय संबंध है यातैं ज्ञानादिकनका संबंधी आत्मा है तासैं मनका संयोग होनेतैं परंपरा संबंध मनसैं ज्ञानादिकनका है ॥ सो ज्ञानादिकनका मनतैं स्वसमवायि संयोग संबंध है स्व कहिये ज्ञानादिक तिनका समवायी कहिये समवायवाला जो आत्मा ताका मनसैं संयोग है तैसैं मनका ज्ञानादिकनतैंबी परंपरा संबंध है सो मनःसंयुक्त समवाय है ॥ मनसैं संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामें ज्ञानादिकनका समवाय संबंध है तैसैं ज्ञानत्व इच्छात्व प्रयत्नत्व सुखत्व दुःखत्व द्वेषत्वका मनसैं प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां मनसैं ज्ञानत्वादिकनका स्वाश्रयसमवायिसंयोगसंबंध है स्व कहिये ज्ञानत्वादिक तिनके आश्रय जो ज्ञानादिक तिनका समवायी आत्मा ताका मनसैं संयोग है ॥ तैसैं मनका ज्ञानत्वादिकनतैं मनः संयुक्त समवेत समवाय संबंध है ॥ काहेतैं मनः—संयुक्त आत्मामें समवेत जो ज्ञानादिक तिनमें ज्ञानत्वादिकनका समवाय संबंध है ॥ तैसैं आत्मामें सुखाभाव औ दुःखाभावका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां मनःसंबद्ध विशेषणता संबंध है ॥ काहेतैं मनसैं संबद्ध कहिये संयोग संबंधवाला जो आत्मा तामें सुखाभाव औ दुःखाभावका विशेषणता संबंध है ॥ औ सुखमें



दुःखत्वाभावका प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां मनःसंयुक्त समवाय संबंधसँ मनः-  
 संबद्ध कहिये संबंधवाला जो सुख तामँ दुःखत्वाभावका विशेषणता संबंध  
 है ॥ काहेतँ मनसँ संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तामँ सुखादिक  
 गुणनका समवाय संबंध है ॥ औ अभावका विशेषणता संबंधही होवै  
 है ॥ इस रीतिसँ अभावके मानस प्रत्यक्षका हेतु मनःसंबद्धविशेषणता-  
 संबंध एकही है ॥ जहां आत्मामँ सुखाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां  
 संयोग संबंधसँ मनःसंबद्ध जो आत्मा तामँ सुखाभावादिकनका विशेषणता  
 संबंध है औ सुखादिकनमँ दुःखत्वाभावादिकनका प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां  
 संयुक्त समवाय संबंधसँ मनःसंबद्ध कहिये मनके संबंधवाले सुखादिक  
 हैं ॥ कहूँ साक्षात्संबंधसँ मनःसंबद्धमँ कहूँ परंपरा संबंधसँ मनःसंबद्धमँ  
 अभावका विशेषणता संबंध है इस रीतिसँ मानस प्रत्यक्षके हेतु च्यारि  
 संबन्ध हैं ॥ मनःसंयोग १ ॥ मनःसंयुक्त समवाय २ ॥ मनःसंयु-  
 क्तसमवेत समवाय ३ ॥ मनःसंबद्धविशेषणता ४ ॥ मानसप्रत्यक्षके  
 हेतु च्याहँ संबंधरूप व्यापार हैं ॥ संबंधरूप व्यापारवाला असाधारण-  
 कारण मन कारण है ॥ यातँ प्रमाण है ॥ आत्मसुखादिकनका मानस साक्षा  
 त्काररूप प्रमा फल है ॥ जैसे आत्मगुण सुखादिकनकै प्रत्यक्षका हेतु  
 संयुक्तसमवाय संबंध है ॥ तैसे धर्म अधर्म संस्कारादिकबी आत्माके गुण  
 हैं ॥ यातँ निन्हतँ मनका संयुक्त समवाय संबंध तो है ॥ परंतु धर्मादिक  
 गुण प्रत्यक्ष योग्य नहीं ॥ यातँ धर्मादिकनका मानस प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥  
 प्रत्यक्ष योग्यता जामँ नहीं ताका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जहां आश्रयका  
 प्रत्यक्ष होवै ॥ तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवै है ॥ जैसे दो अंगुली संयो-  
 गके आश्रय हैं ॥ अंगुली दोका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै तब संयोगका  
 चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै है ॥ औ अंगुलीका त्वाच प्रत्यक्ष होवै है  
 तब अंगुलीकै संयोगका त्वाच प्रत्यक्ष होवै है ॥ तैसे  
 आत्ममनकै संयोगतँ आत्माका मानस प्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां संयो-  
 गका आश्रय आत्मा है ॥ यातँ संयोगकाबी मानस प्रत्यक्ष हुआ चाहिये ॥

तथापि संयोगके आश्रय दो होवें हैं ॥ जहां दोनुवोंका प्रत्यक्ष होवै तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवै है ॥ जहां एकका प्रत्यक्ष होवै एकका नहीं होवै तहां संयोगका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ जैसे दो घटका प्रत्यक्ष होवै है ॥ यातैं तिन्हकै संयोगकाबी प्रत्यक्ष होवै है ॥ औ घटकी कियतैं घट आकाशका संयोग होवै है ॥ तहां संयोगके आश्रय घट औ आकाश हैं तिनमें घटतो प्रत्यक्ष है ॥ औ आकाश प्रत्यक्ष नहीं ॥ यातैं तिनका संयोगबी प्रत्यक्ष नहीं ॥ इस रीतिसे आत्ममनकै संयोगके आश्रय आत्मा औ मन हैं तिनमें आत्माका तो मानसप्रत्यक्ष होवै है ॥ मनका नहीं होवै है ॥ यातैं आत्ममनकै संयोगका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ आत्माका औ ज्ञान सुखादिकनका मानसप्रत्यक्ष होवै है ॥ तहां ज्ञानसुखादिकनकूं छोड़िके केवल आत्माका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ औ आत्माकूं छोड़िके केवल ज्ञान सुखादिकनका प्रत्यक्ष होवै नहीं ॥ किंतु ज्ञान इच्छा कृति सुख दुःख द्वेष इन गुणोंमें किसी एक गुणका औ आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवै है ॥ मैं जानूं हूं इच्छावाला हूं प्रयत्नवाला हूं सुखी हूं दुःखी हूं द्वेषवाला हूं ॥ इस रीतिसे किसी गुणकूं विषय करता हुआ आत्माका मानसप्रत्यक्ष होवै है ॥ इस रीतिसे इंद्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमाके हेतु इंद्रियकं संबंधहै सो व्यापारहैं ॥ इंद्रिय प्रत्यक्षप्रमाण हैं ॥ इंद्रियजन्य साक्षात्कार प्रत्यक्षप्रमा फल हैं ॥ यह न्यायशास्त्रका सिद्धांत है ॥

**प्रत्यक्षप्रमाके करणका विचार ॥ ११ ॥**

औ गौरीकांत भट्टाचार्यनैं यह लिखा है ॥ प्रत्यक्षप्रमाका इंद्रिय करण नहीं ॥ किंतु जो इंद्रियके संबंध व्यापार कहे हैं ॥ सो करण हैं औ इंद्रिय कारण हैं करण नहीं ॥ ताका यह अभिप्राय है ॥ व्यापारवाला कारण करण नहीं कहिये है ॥ किंतु जाके हुयेतैं कार्यमें विलंब न होवै ॥ किंतु अव्यवहित उत्तरक्षणमें कार्य होवै ॥ ऐसा कारण करण कहिये है ॥ इंद्रियका संबंध हुयेतैं प्रत्यक्षप्रमारूप कार्यमें विलंब नहीं होवै है ॥ किंतु इंद्रियसंबंधतैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें प्रत्यक्षप्रमारूप कार्य अवश्य होवै है ॥

यार्तें इंद्रियका संबंधही करण होनेतैं प्रत्यक्ष प्रमाण है ॥ इंद्रिय नहीं इस मतमें घटका करण कपाल नहीं ॥ किंतु कपालका संयोग करण है ॥ औ कपाल कारण तो घटका है करण नहीं ॥ तैसें पटके करण तंतु नहीं ॥ किंतु तंतुसंयोग है पटके कारण तो तंतुहैं करण नहीं ॥ इस रीतिसें प्रथम पक्षमें जो व्यापाररूप कारण माने हैं सो इस पक्षमें करण है ॥ और जो करण माने हैं सो केवल कारण हैं ॥

**ज्ञानके आश्रयका कथन ॥ १२ ॥**

प्रत्यक्ष ज्ञानका आश्रय आत्मा है सो कर्त्ता है ॥ ताहीकूं प्रमाता औ ज्ञाता कहैं हैं ॥ प्रमाज्ञानका कर्त्ता प्रमाता कहिये है ॥ ज्ञानका कर्त्ता ज्ञाता कहिये है सो ज्ञानभ्रम होवै अथवा प्रमा होवै न्यायसिद्धांतमें जैसे प्रमाज्ञान इंद्रियजन्य है तैसें भ्रमज्ञानबी इंद्रियजन्य है ॥ परंतु भ्रमज्ञानका कारण जो इंद्रिय सो भ्रमज्ञानका कारण तो कहियेहै प्रमाण नहीं कहियेहै ॥ काहेतैं प्रमाका असाधारणकारण प्रमाण कहिये है ॥

**भ्रमज्ञानका विचार ॥ १३-१७ ॥**

**न्यायमतके अनुसार भ्रमकी रीति ॥ १३ ॥**

जहां भ्रम होवै तहां न्यायमतमें यह रीति है ॥ दोष सहित नेत्रका संयोग रज्जुसैं जब होवै तब रज्जुत्वधर्मसैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध तौ है ॥ परंतु दोषकै बलतैं रज्जुत्व भासै नहीं ॥ किंतु रज्जुमें सर्पत्व भासै है ॥ यद्यपि सर्पत्वसैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध नहीं है ॥ तथापि इंद्रियकै संबंध बिनाही दोष-बलतैं सर्पत्वका संबंध रज्जुमें नेत्रसैं प्रतीत होवै है ॥ परंतु जाकूं दंडत्वकी स्मृति पूर्व होवै ताकूं रज्जुमें दंडत्व भासै है ॥ जाकूं सर्पत्वकी पूर्व स्मृति होवै ताकूं रज्जुमें सर्पत्व भासै है ॥

**वस्तुके ज्ञानमें विशेषणके ज्ञानकूं हेतुता ॥ १४ ॥**

जहां दोषरहित इंद्रियतैं यथार्थज्ञान होवै ॥ तहांबी विशेषणका ज्ञान

हेतु है ॥ यार्तै रज्जुज्ञानतै पूर्व रज्जुत्वका ज्ञान होवै है काहेतै श्वेतउ-  
ष्णीष श्वेतकंचुकवान् यष्टिधर ब्राह्मणसै नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां कदा-  
चित् मनुष्य है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान  
होवै है ॥ कदाचित् यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित्  
कंचुकवाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् श्वेतकंचुकवाला  
ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् उष्णीषवाला ब्राह्मण है ॥  
ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीषवाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान  
होवै है ॥ कदाचित् उष्णीषवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा  
ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् श्वेतउष्णीषवाला श्वेतकंचुकवाला यष्टिधर  
ब्राह्मण है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ तहां नेत्रसंयोग तो सारै ज्ञानोंका साधारण  
कारण है ॥ ज्ञानोंकी विलक्षणतामें यह हेतु है ॥ जहां मनुष्यत्वरूप  
विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां मनुष्य है ॥ ऐसा चाक्षुष  
ज्ञान होवै है ॥ जहां ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ नेत्रसंयोग होवै तहां ब्राह्मण है ॥  
ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै है ॥ जहां यष्टि औ ब्राह्मणत्वका ज्ञान औ  
नेत्रसंयोग होवै ॥ तहां यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुष ज्ञान होवै है ॥  
जहां कंचुक औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका  
संयोग होवै ॥ तहां कंचुकवाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै है ॥  
जहां श्वेतताविशिष्ट कंचुकरूप औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ  
नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतकंचुकवाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै ॥  
जहां उष्णीष औ ब्राह्मणत्वरूप दो विशेषणका ज्ञान होवै ॥ तहां उष्णीष-  
वाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै है ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णी-  
षरूप विशेषणका औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग  
होवै है ॥ तहां श्वेतउष्णीषवाला ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै है ॥  
जहां उष्णीषकंचुक यष्टि ब्राह्मणत्व इन च्यारि विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका  
संयोग होवै ॥ तहां उष्णीषवाला कंचुकवाला यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा  
चाक्षुष ज्ञान होवै है ॥ जहां श्वेतताविशिष्ट उष्णीषविशेषणका औ श्वेतता-

विशिष्ट कंचुकविशेषणका तैसैं यष्टि औ ब्राह्मणत्वरूप विशेषणका ज्ञान औ नेत्रका संयोग होवै ॥ तहां श्वेतउष्णीष श्वेतकंचुक यष्टिधर ब्राह्मण है ॥ ऐसा चाक्षुषज्ञान होवै है ॥ इसरीतिसैं जिस विशेषणका पूर्वज्ञान होवै तिस विशेषणविशिष्टका इंद्रियतैं ज्ञान होवै है ॥ तहां इंद्रियका संबंध तो सारे तुल्य है विशिष्टप्रत्यक्षकी विलक्षणताका हेतु विलक्षण विशेषण ज्ञान है ॥ जो विलक्षण विशेषण ज्ञानकूं कारण नहीं मानै तो नेत्र-संयोगतैं ब्राह्मणके सारे ज्ञान तुल्य हुए चाहिये ॥ जहां घटसैं नेत्रका तथा त्वक्का संयोग होवै ॥ तहां कदाचित् घट है ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ कदाचित् पृथिवी है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ कदाचित् घट पृथिवी है ॥ ऐसा ज्ञान होवै है ॥ जहां घटत्वरूपकविशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका संयोग होवै ॥ तहां घट है ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ जहां पृथिवीत्वरूपविशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका घटसैं संयोग होवै तहां पृथिवी है ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ जहां घटत्व पृथिवीत्व इन दोनों विशेषणका ज्ञान औ इंद्रियका संयोग होवै ॥ तहां घट पृथिवी है ॥ ऐसा प्रत्यक्ष होवै है ॥ इसरीतिसैं घटसैं इंद्रियका संयोगरूप कारण एक है ॥ औ विषय घटकी एक है ॥ औ घटत्व पृथिवीत्वजाति घटमें सदा रहै है ॥ तौबी कदाचित् घटत्व सहित घटमात्रकूं ज्ञान विषय करै है ॥ द्रव्यत्व पृथिवीत्वादिक जाति औ रूपादिक गुणकूं घटै है ॥ यह ज्ञान विषय करै नहीं ॥ कदाचित् पृथिवी है ॥ ऐसा घटका ज्ञान घटमें घटत्वकूंबी विषयकरै नहीं ॥ किंतु पृथिवीत्व औ घट तथा पृथिवी-त्वकैं संबंधकूं विषय करै है ॥ कदाचित् पृथिवीत्व घटत्व जाति औ तिन का घटमें संबंध तथा घट इनकूं विषय करै है इस रीतिसैं ज्ञानका भेद सामग्रीभेद विना संभवै नहीं ॥ तहां विशेषण ज्ञानरूप सामग्रीका भेदही ज्ञानकी विलक्षणताका हेतु है ॥ जहां घट है ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां घट औ घटत्व औ घटमें घटत्वका समवाय संबंध भासै है ॥ जहां पृथिवी है ॥ ऐसा घटका ज्ञान होवै ॥ तहां घट औ पृथिवीत्व औ घटमें पृथिवीत्वका समवाय संबंध भासै है ॥



## विशेषण औ विशेष्यका स्वरूप ॥ १५ ॥

तहां घटत्व पृथिवीत्व विशेषण है घट विशेष्य है ॥ कोहेतैं संबंधका प्रतियोगी विशेषण कहियेहै ॥ संबंधका अनुयोग विशेष्य कहिये है ॥ जाका संबंध होवै सो संबंधका प्रतियोगी ॥ औ जामैं संबंध होवै सो अनुयोगी कहियेहै ॥ घटत्वका पृथिवीत्वका समवायसंबंध घटमें भासैहै ॥ यातैं घटत्व पृथिवीत्व समवायसंबंधके प्रतियोगी होनेतैं विशेषण हैं संबंधका अनुयोगी घट है ॥ यातैं विशेष्य है जहां दंडी पुरुषहै ॥ ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगसंबंधतैं पुरुषत्वविशिष्ट पुरुषमें भासैहै ॥ ताकाही काष्ठवाला मनुष्य है ॥ ऐसा ज्ञान होवै ॥ तहां काष्ठत्वविशिष्ट दंड मनुष्यत्व विशिष्ट पुरुषमें संयोगसंबंधतैं भासै है ॥ प्रथम ज्ञानमें दंडत्वविशिष्ट दंडसंयोगका प्रतियोगी होनेत विशेषण हैं ॥ पुरुषत्वविशिष्ट पुरुषसंयोगका अनुयोगी होनेत विशेष्य है ॥ द्वितीय ज्ञानमें काष्ठत्वविशिष्ट दंड प्रतियोगी है ॥ मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुष अनुयोगी है ॥ दोनों ज्ञानमें यद्यपि दंड विशेषण है ॥ पुरुष विशेष्य है ॥ तथापि प्रथम ज्ञानमें तो दंडविषै दंडत्व भासै है ॥ काष्ठत्व भासै नहीं ॥ पुरुषमें पुरुषत्व भासै है ॥ मनुष्यत्व भासै नहीं ॥ तैसें द्वितीय ज्ञानमें दंडविषै काष्ठत्व भासै है ॥ दंडत्व भासै नहीं ॥ औ पुरुषमें मनुष्यत्व भासैहै ॥ पुरुषत्व भासै नहीं ॥ दंडत्व औ काष्ठत्व दंडके विशेषण हैं ॥ कोहेतैं दंडत्वादिकनका दंडमें जो संबंध ताके प्रतियोगी दंडत्वादिक हैं ॥ औ दंडत्वादिकनका दंडमें संबंध है ॥ यातैं संबंधका अनुयोगी होनेतैं दंड विशेष्य है ॥ इस रीतिसैं दंडत्वका दंड विशेष्य है ॥ औ पुरुषका दंड विशेषण है ॥ कोहेतैं दंडका पुरुषमें जो संयोगसंबंध ताका प्रतियोगी दंड है ॥ यातैं पुरुषका विशेषण है ॥ ता संयोगका पुरुष अनुयोगी है ॥ यातैं विशेष्य है ॥ जैसें पुरुषका दंड विशेषण है ॥ तैसें पुरुषत्व मनुष्यत्वकी पुरुषके विशेषण हैं ॥ कोहेतैं जैसें दंडका पुरुषमें संयोगसंबंध भासै है ॥ तैसें पुरुषत्वादिक जातिका समवायसंबंध भासै है ॥

ता संबंधके पुरुषत्वादिक प्रतियोगी होनेतैं विशेषणहैं ॥ औ अनुयोगी होनेतैं पुरुष विशेष्य है ॥ परंतु इतना भेद है ॥ पुरुषक धर्म जो पुरुषत्व मनुष्यत्वादिक वै तौ केवल पुरुषव्यक्तिके विशेषण हैं ॥ औ पुरुषत्वादिक धर्मविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडादिक विशेषण हैं ॥ दंडादिककी दंडत्वादिक धर्मनके विशेष्य है ॥ औ पुरुषत्वादिकनके विशेषण हैं ॥ परंतु दंडत्वादिक विशेषणके संबंधकूं धारिकै पुरुषादिक विशेष्यके संबंधि उत्तरकालमें दंडादिक होवै है ॥ इस रीतिसें केवल व्यक्तिमें पुरुषत्व मनुष्यत्व विशेषण हैं ॥ औ पुरुषत्व वा मनुष्यत्वविशिष्ट पुरुषव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्ठत्व विशिष्ट दंड विशेषण है औ केवल दंडव्यक्तिमें दंडत्व वा काष्ठत्व विशेषण है ॥

इस रीतिसें ज्ञानके विषयताका विचार करै तौ बहुत सूक्ष्महै ॥ चक्रवर्तिगदाधरभट्टाचार्यनैं संगतिग्रंथमें लिखा है ॥ औ जयरामपंचाननभट्टाचार्यनैं तथा रघुनाथभट्टाचार्यनैं विषयताविचारग्रंथ किये हैं तिन्हमें लिखा है ॥ सूक्ष्मपदार्थ संरुक्तवाणी विना लिखेजावै नहीं औ दुर्बोधहैं ॥ यातैं अतिस्थूल रीतिमात्र जनार्द है ॥

विशेषण औ विशेष्यके ज्ञानके भेदपूर्वक न्यायमतके  
भ्रमज्ञानकी समाप्ति ॥ १६ ॥

इस रीतिसें विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषणज्ञान है ॥ सो विशेषणका ज्ञान कहूं स्मृतिरूप है ॥ कहूं निर्विकल्प है ॥ कहूं विशिष्टज्ञानही विशेषण विशेष्यसें पहली विशेषणमात्रसें इंद्रियका संबंध होवै तहां विशेषणमात्रसें इंद्रियसंबंध जन्य है ॥ सोकी विशिष्टप्रत्यक्षही है जहां पुरुषतैं विना केवल दंडसें इंद्रियका संबंध होवै उत्तर क्षणमें पुरुषतैं संबंध होवै तहां दंडरूप विशेषणका ज्ञान विशेषणमात्रके संबंधसें उपजै है ॥ तासैं उत्तरक्षणमें “दंडी पुरुष है” यह विशिष्टका ज्ञान उपजै है घट है यह प्रथम जो विशिष्टज्ञान तासैं पूर्व घटत्वरूप विशेषणका इंद्रियसंबंधतैं निर्विकल्पज्ञान होवै है उत्तरक्षणमें “घट है” यह घटत्व विशिष्ट घटज्ञान होवै है जा इंद्रियसंबंध

तैं घटत्वका निर्विकल्पक ज्ञान होवै ता इन्द्रियसंबंधतैंही घटत्वाविशिष्ट घटका सविकल्पकज्ञान होवै है ॥ घटत्वके निर्विकल्पक ज्ञानमें इन्द्रिय करण है इन्द्रियका संयुक्त समवायसंबंध व्यापार है औ घटत्वाविशिष्ट घटके सविकल्पकज्ञानमें इन्द्रियका संयुक्तसमवायसंबंध करण है निर्विकल्पक ज्ञान व्यापार है इसरीतिसें किसी आधुनिक नैयायिकनें निर्विकल्पक ज्ञान औ सविकल्पक ज्ञानमें करणका भेद कहा है ॥

सो संप्रदायसें विरुद्ध है काहेतैं व्यापारवाला असाधारण कारण करण कहिये है ॥ या मतमें प्रत्यक्षज्ञानका करण होनेतैं इन्द्रियकूँही प्रत्यक्ष प्रमाण कहैहैं ॥ औ आधुनिक रीतिसें सविकल्पक ज्ञानका करण होनेतैं इन्द्रियके संबंधकूँबी प्रमाण कहा चाहिये औ संप्रदायवाले संबंधकूं प्रमाण कहैं नहीं ॥ यातैं दोनूं प्रत्यक्षज्ञानके इन्द्रियही करण यातैं प्रत्यक्ष प्रमाण हैं परंतु निर्विकल्पक ज्ञानमें इन्द्रियका संबन्धमात्र है व्यापार है औ सविकल्पक ज्ञानमें इन्द्रियका संबंध औ निर्विकल्पक ज्ञान दो व्यापारहैं ॥ औ दोनूं प्रकारकैं प्रत्यक्षज्ञानके करण होनेतैं इन्द्रिय प्रत्यक्षप्रमाण है धर्म धर्मीकैं संबंधकूं विषय करनेवाला ज्ञान सविकल्पकज्ञान कहिये है । घट है या ज्ञानतैं घटमें घटत्वका समवाय भासै है यातैं सविकल्पक ज्ञानके धर्म धर्मी समवाय तीनूं विषय हैं यातैं घट है यह विशिष्टज्ञान संबंधकूं विषय करनेतैं सविकल्पक कहिये है तासैं भिन्नज्ञानकूं निर्विकल्पक ज्ञान कहैं हैं सविकल्पक निर्विकल्पक ज्ञानके लक्षण विस्तारसें शितिकंठी में लिखे हैं अर्थ सूक्ष्म है यातैं विस्तारलिख्या नहीं इस रीतिसें प्रथम विशिष्ट ज्ञानका जनक विशेषणज्ञान निर्विकल्पक ज्ञान है औ एकबेरी घट ऐसा विशिष्टज्ञान होयकैं फेरि घटका विशिष्टज्ञान होवै तहां घटसें इन्द्रियका संबंध होतैंही पूर्वअनुभव करे घटत्वकी स्मृति होवै है तिसतैं उत्तर क्षणमें घट है यह विशिष्टज्ञान होवै है इस रीतिसें द्वितीयादिक विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषणज्ञान स्मृतिरूप है जहां दोषसहित नेत्रका रज्जुसें अथवा

शुक्तिसँ संबंध होवै तहां दोषकै बलतँ सर्पत्वकी औ रजतत्वकी स्मृति होवै है रज्जुत्व औ शुक्तित्वकी नहीं । विशिष्टज्ञानका हेतु विशेषण-ज्ञान जा धर्मकूं विषय करै सोई धर्म विशिष्टज्ञानसँ विषयमें भासे है सर्पत्व औ रजतत्वका स्मृतिज्ञान रज्जुत्व औ शुक्तित्वकूं विषय करै नहीं किंतु सर्पत्व औ रजतत्वकूं विषय करेहै यातँ सर्प है या रज्जुकै विशिष्टज्ञानसँ रज्जुमें सर्पत्व भासे है औ रजत है या शुक्तिकै विशिष्ट ज्ञानतँ शुक्तिमें रजतत्व भासे है सर्प है या विशिष्टभ्रममें विशेष्य रज्जु है सर्पत्व विशेषण है काहेतँ सर्पत्वका समवायसंबंध रज्जुमें भासे है ता समवायका सर्पत्व प्रतियोगी है औ रज्जु अनुयोगी है तैसे रूपा है या भ्रमसँ शुक्तिमें रजतत्वका समवाय भासे है ता समवायका प्रतियोगी रजतत्व है यातँ विशेषणहै औ शुक्ति अनुयोगी है यातँ विशेष्य है इस रीतिसँ सारे भ्रमज्ञानोंसँ विशेषणकै अभाववालैमें विशेषण भासे है ॥ यातँ न्यायमतमें विशेषणकै अभाववालैमें विशेषण प्रतीति भ्रम कहिये है ताहीकूं अयथार्थ ज्ञान कहैं हैं अन्यथाख्याति कहैं हैं ॥ भ्रमज्ञानमें सूक्ष्मविचार अन्यथाख्यातिवादनामग्रंथमें चक्रवर्तिगदाधरभट्टाचार्यने लिख्या है सो दुर्बोध है यातँ लिख्या नहीं इसरीतिसँ न्यायमतमें सर्पादि भ्रमके विषय रज्जु आदिक हैं सर्पादिक नहीं औ प्रत्यक्षरूप भ्रमज्ञानबी इंद्रियजन्य है ॥

वेदान्तसिद्धान्तके अनुसार इन्द्रिय अजन्य भ्रमज्ञानकी रीति ॥ १७ ॥

औ वेदांतसिद्धान्तमें सर्पभ्रमका विषय रज्जु नहीं किंतु अनिर्वचनीय सर्प है औ भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं और न्यायमतमें सारे ज्ञानोंका आश्रय आत्मा है वेदांतमतमें ज्ञानका उपादानकारण अंतःकरण है यातँ अंतःकरण आश्रय है जो न्यायमतमें सुखादिक आत्माके गुण कहे हैं सो सारे अंतःकरणके परिणाम हैं यातँ अंतःकरणके धर्म हैं आत्माके नहीं परंतु भ्रमज्ञान अंतःकरणका परिणाम नहीं किंतु अविद्याका परिणाम है यह विचारसागरमें लिख्या है यातँ इहां लिखनेका उपयोग नहीं ॥

भ्रमज्ञानका संक्षेपतै यह प्रकार है—सर्प संस्कारसहित पुरुषके दोषसहित नेत्रका रज्जुसँ संबंध होवै तब रज्जुका विशेष धर्म रज्जुत्व भासै नहीं औ रज्जुमें जो मुंजरूप अवयव हैं सो भासै नहीं किंतु रज्जुमें सामान्य-धर्म इदंता भासै है तैसेँ शुक्तिमें शुक्तित्व औ नीलपृष्ठता त्रिकोणता भासै नहीं किंतु सामान्य धर्म इदंता भासै है ॥ यातै नेत्रद्वारा अंतःकरण रज्जुकुं प्राप्त होयकै इदमाकार परिणामकुं प्राप्त होवै है ता इदमाकारवृत्तिउपहित चेतनानिष्ठ अविद्याके सर्पाकार औ ज्ञानाकार दो परिणाम होवै हैं तैसेँ दंडसंस्कारसहित पुरुषकै दोष सहित नेत्रका रज्जुके संबंधसँ जहां वृत्ति होवै तहां दंड औ ताका ज्ञान अविद्याके परिणाम होवै है माला-संस्कार सहित पुरुषकै सदोष नेत्रका रज्जुसे संबंध होयकै जाके इदमा-कार वृत्ति होवै ताकी वृत्ति उपहित चेतनमें स्थित अविद्याका माला औ ताका ज्ञान परिणाम होवै है जहां एक रज्जुसे तीनि पुरुषनके सदोष नेत्रनका संबंध होयकै सर्पदंडमाला एक एकका तिन्हकुं भ्रम होवै तहां जाकी वृत्ति उपहितमें जो विषय उपजा है सो ताहीकुं प्रतीत होवै है अन्यकुं नहीं इस रीतिसँ भ्रम ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं किंतु अविद्याकी वृत्तिरूप है परंतु जा वृत्ति उपहित चेतनमें स्थित अविद्याका परिणाम भ्रम है सो इदमाकारवृत्ति नेत्रसँ रज्जु आदिक विषकै संबंधतै होवै है यातै भ्रमज्ञानमें इंद्रियजन्यता प्रतीति होवै है अनिर्वचनीय ख्यातिका निरूपण और अन्याथाख्याति आदिकनका खंडन गौडबल्लानंदकृत ख्याति विचार में लिखा है सो अतिकठिन है यातै लिखा नहीं इस रीतिसँ वेदांतसिद्धान्तमें भ्रमज्ञान इंद्रियजन्य नहीं ॥

न्याय औ वेदांतकी अन्य विलक्षणता ॥ १८ ॥

औ वेदांतसिद्धान्तम अभावका ज्ञानबी इंद्रियजन्य नहीं किंतु अनु-पलब्धि नाम पृथक् प्रमाणतै अभावका ज्ञान होवै है यातै अभा-वकै प्रत्यक्षका हेतु विशेषणता संबंधका अंगीकार निष्फल है औ जातिव्यक्तिका समवाय संबंध नहीं किंतु तादात्म्यसंबंध है तैसेँ गुण-



गुणीका क्रियाक्रियादानका कार्य उपादान कारणकाबी तादात्म्यसंबंध है यातें समवायके स्थानमें तादात्म्य कहें हैं औ जैसे त्वक्आदिक इंद्रिय भूतजन्य हैं तैसें भोज इंद्रियबी आकाशजन्य है आकाशरूप नहीं औ मीमांसाके मतमें तो शब्द द्रव्य है वेदांतमतमें गुण है परंतु न्यायमतमें तो शब्द आकाशकाही गुण है । वेदांतमतमें विद्यारण्यस्वामीने पांच-भूतका गुण कहा है और वेदांतमतमें वाचस्पतिमिश्रने तो मन इंद्रिय माना है और ग्रंथकारोंने मन इंद्रिय नहीं माना है । जिनके मतमें मन इंद्रिय नहीं तिनके मतमें सुख दुःखका ज्ञान प्रमाणजन्य नहीं यातें प्रमा नहीं सुख दुःख साक्षीभास्य है औ वाचस्पतिके मतमें सुखादिकनका ज्ञान मनरूप किंतु प्रमाणजन्य है यातें प्रमा है औ ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान तो दोनूं मतमें प्रमा है वाचस्पतिके मतमें मनरूप प्रमाणजन्य है औरनके मतमें शब्दरूप प्रमाणजन्य है ॥

वाचस्पतिके मनका ( मनकी इंद्रियताकी ) सार-  
ग्राही दृष्टिसे अंगीकार ॥ १९ ॥

जिनके मतमें मन इंद्रिय नहीं तिनके मतमें इंद्रियजन्यता प्रत्यक्ष ज्ञानका लक्षण नहीं किंतु विषय चेतनका वृत्तिचेतनसें अभेदही प्रत्यक्ष ज्ञानका लक्षण है जैसे वृत्तिचेतनका विषयचेतनका अभेद होवै है तैसें विचार सागरमें स्पष्ट है, वाचस्पतिका मतबी समीचीन नहीं है काहेतें वाचस्पतिके मतमें ये दोष कहें हैं एकतो मनका असाधारण विषय नहीं है यातें मन इंद्रिय नहीं ॥ औ गीतावचनका विरोध है गीताके तीसरे अध्यायके बियालीसमें श्लोकमें इंद्रियनतें मन पर है यह कहा है जो मनबी इंद्रिय होवै तौ इंद्रियनतें मन पर हैं यह कहना संभवे नहीं औ मानस ज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं है यह श्रुतिस्मृतिमें लिखा है, वाचस्पतिनें मनकूं इंद्रियता मानिके ब्रह्मासाक्षात्कारबी मनरूप इंद्रियजन्य है यातें मानस है यह कहा है सो विरुद्ध है औ अंतःकरणकी अवस्थाकूं मन कहें हैं सो अंतःकरण प्रत्यक्ष ज्ञानका आश्रय होने ते कर्ता है जो कर्ता होवै सो करण होवै नहीं यातें मन इंद्रिय नहीं ये दोष-

मनके इंद्रियपनैमें कहेहैं सो विचारिके देखैं तो दोष नहीं कोहेत मनका असाधारण विषय सुख दुःख इच्छादिक हैं औ अंतःकरणविशिष्ट जीव हैं औ गीतामें इंद्रियनतैं पर मन है यह कहा है तहां इंद्रियशब्दसैं बाह्य इंद्रियनका ग्रहण है यातैं बाह्य इंद्रियनतैं मनइंद्रिय परहै यह गीतावचनका अर्थ है विरोध नहीं ॥

औ मानसज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं है या कहनेका यह अभिप्राय है कि शमदमादि संस्काररहित विक्षिप्तमनसैं उपजे ज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं हैं औ मानसज्ञानकी फलव्याप्यता ब्रह्मविषे नहीं है वृत्तिमें चिदाभास फल कहिये है ताका विषय ब्रह्म नहीं हैं घटादिक अनात्म पदार्थनकूं वृत्ति-प्राप्ति होवै तहां वृत्ति औ चिदाभास दोनोंके व्याप्य कहिये विषयपदार्थ होवैहैं औ ब्रह्माकार वृत्तिमें जो चिदाभास ताका व्याप्य कहिये विषय ब्रह्म नहीं है वृत्तिमात्रका विषय ब्रह्म है यह विचारमागरके चतुर्थ तरंगमें स्पष्ट है. जैसे मनकी विषयता ब्रह्मविषे निषेध करी है तैसें शब्दकी विषयताभी निषेध करी है 'यतो वाचो निर्वर्तते अप्राप्य मनसा सह' यह निषेधवचन है तहां शब्दजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं है ऐसा अर्थ अंगीकार होवै तौ महावाक्यभी शब्दरूपही हैं तिनतैं उपजे ज्ञानकाभी विषय ब्रह्म नहीं होवैगा यातैं सिद्धांतकाही भंग होवैगा यातैं निषेधवचनका यह अर्थ है:-शब्दकी शक्ति वृत्तिजन्यज्ञानका विषय ब्रह्म नहीं किंतु शब्दकी लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानका विषय ब्रह्म है तैसें लक्षणावृत्तिजन्य ज्ञानमेंभी चिदाभासरूप फलका विषय ब्रह्म नहीं है किंतु आवरणभंगरूप वृत्तिमात्रकी विषयताब्रह्म विषय है जैसे शब्दजन्य ज्ञानकी विषयताका सर्वथा निषेध नहीं तैसें मानसज्ञानकी विषयताकाभी सर्वथा निषेध नहीं किंतु संस्काररहित मनकी ब्रह्मज्ञानमें हेतुता नहीं औ मानसज्ञानमें जो चिदाभास अंश है ताकी विषयता नहीं और जो ऐसे कहैं ब्रह्मज्ञानमें मनकूं करणता है तो दो प्रमाणजन्य ब्रह्मज्ञान कहना होवैगा कोहेत महावाक्यनमें ब्रह्मज्ञानकी करणता तो भाष्यकारादिकननै सर्वत्र प्रतिपादन करी है ताका तो निषेध बर्नै नहीं मनकूंभी करण-

ता कहें तो प्रमाका करण प्रमाण कहिये है यातें ब्रह्मप्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाण सिद्ध होवेंगे सो दृष्ट विरुद्ध है काहेतें चाक्षुषादिक प्रमाके नेत्रादिक एकही एक प्रमाण हैं किसी प्रमाके हेतु दो प्रमाण देखे सुने नहीं नैयायिकभी चाक्षुषादिक प्रमामें मनकूं सहकारिता मानै हैं प्रमाणता नेत्रादिकनकूंही मानै हैं मनकूं नहीं सुखादिकनकै ज्ञानमें केवल मनकूं प्रमाणता मानै हैं अन्यकूं नहीं यातें एक प्रमाकी दोनोकूं प्रमाणता कहना दृष्टिविरुद्ध है जहां एक पदार्थमें दो इंद्रियकी योग्यता होवै जैसे घटमें नेत्रत्वक्की योग्यता है तहांभी दो प्रमाणतें एक प्रमाहोवै नहीं किंतु नेत्रप्रमाणतें घटकी चाक्षुषप्रमा होवै है । त्वक्प्रमाणतें त्वाचप्रमा होवै है दो प्रमाणतें एक प्रमाकी उत्पत्ति दृष्ट नहीं सो शंका बने नहीं । काहेतें प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष होवै तहां पूर्व अनुभव औ इंद्रिय दो प्रमाणतें एक प्रमा होवै है यातें दृष्टिविरुद्ध नहीं जहां प्रत्यभिज्ञा होवै तहां पूर्व अनुभव संस्कारद्वारा हेतु है औ संयोगादिक संबंधद्वारा इंद्रिय हेतु है यातें संस्काररूप व्यापारवाला कारण पूर्व अनुभव है औ संबंधरूप व्यापारवाला कारण इंद्रिय है यातें प्रमाके करण होनेतें दोनूं प्रमाण हैं ॥

तैसें ब्रह्म साक्षात्काररूप प्रमाके शब्द औ मन दो प्रमाण हैं या कहनेमें दृष्टिविरोध नहीं उलटा ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मनरूप इंद्रियजन्यता माने प्रत्यक्षता निर्विवादसैं सिद्ध होवै है ब्रह्मज्ञानकूं केवल शब्दजन्यता मानै तो विवादसैं प्रत्यक्षता सिद्ध करिये है । दशमदृष्टांतविषेभी इंद्रियजन्यता औ शब्दजन्यताका विवाद है इंद्रियजन्य ज्ञानकूं प्रत्यक्षतामें विवाद नहीं औ जो ऐसे कहै प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षमें पूर्व अनुभवजन्य संस्कार सहकारी है केवल इंद्रिय प्रमाण है ताका यह समाधान है ब्रह्मसाक्षात्काररूप प्रमामेंभी शब्द सहकारी है केवल मन प्रमाण है औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें जो इंद्रिय जन्य ज्ञानकूं प्रत्यक्षता कहनेमें दोष कहे हैं तिन्हके सम्यक् समाधान न्यायकौस्तुभआदि ग्रंथनमें लिखे हैं जाकूं जिज्ञासा होवै सो तिनमें देखि लेवै औ जो मनकूं इंद्रियतामें दोष कहा ज्ञानका आश्रय होनेतें अंतः—

करण कर्ता है, यातें ज्ञानका कारण बनें नहीं? यह दोष भी नहीं; काहेतें? धर्मा अंतःकरण तौ ज्ञानका आश्रय होनेतें कर्ता है, और अंतःकरणका परिणाम-रूप मन ज्ञानका करण है; इस रीतिसैं मनभी प्रमाज्ञानका करण है, यातें प्रमाण है.

**न्याय औ वेदांतका प्रत्यक्ष विचारमें भेद ॥ २० ॥**

जहां इंद्रियतें द्रव्यका प्रत्यक्ष होवै, तहां तौ न्याय औ वेदांत मतमें विलक्षणता नहीं, किंतु द्रव्यका इंद्रियतें संयोगही संबंध है औ इंद्रियतें द्रव्य की जातिका अथवा गुणका प्रत्यक्ष होवै, तहां न्यायमतमें तौ संयुक्तसम-वाय संबंध है औ वेदांत मतमें संयुक्ततादात्म्य संबंध है काहेतें? न्यायमतमें जिनका समवाय संबंध है, तिनका वेदांतमतमें तादात्म्य संबंध है. औ गुणकी जातिके प्रत्यक्षमें न्यायरीतिसैं संयुक्तसमवेतसमवाय संबंध है औ वेदांत मतमें संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है. याहीकूं संयुक्ताभिन्नतादात्म्यकहैं हैं. इंद्रियतें संयुक्त जो घटादिक तिन्हमें तादात्म्यवत् कहिये तादात्म्य संबन्धवाले रूपादिक हैं तिन्हमें तादात्म्यसंबन्ध रूपत्वादिक जातिका है जैसे घटादिकनमें रूपादिक तादात्म्यवत् है, तैसें घटादिकनमें अभिन्नभी कहिये है. अभिन्नकाही तादात्म्यसंबन्ध होवै है. जहां श्रोत्रसैं शब्दका साक्षात्कार होवै तहां न्यायमतमें तौ समवायसंबन्ध है औ वेदांतमतमें श्रोत्र-इंद्रिय आकाशका कार्य है यातें जैसे चक्षुरादिकनमें क्रिया होवै है तैसें श्रोत्रमें क्रिया होयकै शब्दवाले द्रव्यसैं श्रोत्रका संयोग होवै है. ता श्रोत्र संयुक्त द्रव्यमें शब्दका तादात्म्य संबंध है. काहेतें? वेदांतमतमें पंचभूत-नंका गुण शब्द होनेतें भेदादिकनमेंभी शब्द है; यातें श्रोत्रके संयुक्ततादात्म्य संबंधसैं शब्दका प्रत्यक्ष होवै है. औ शब्दत्वका प्रत्यक्ष होवै तहां श्रोत्रका संयुक्ततादात्म्यवत् तादात्म्य संबंध है. वेदांतमतमें जैसे शब्दत्व जातिहै तैसें तारत्व मंदत्वभी जातिही हैं. न्यायमतकी न्यायी जातिसैं भिन्न उपाधि नहीं, यातें शब्दत्वजातिका जो श्रोत्रसैं संबंध सोई संबंध तारत्व-मंदत्वका है; विशेषणतासंबन्ध नहीं. औ अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्र-

माणतै होवै है; किसी इंद्रियतै अभावका ज्ञान होवै नहीं; यातै अभावका इंद्रियतै संबंध अपेक्षित नहीं. यह न्यायमत औ वेदान्तमतका प्रत्यक्ष-विचारमें भेद है.

### प्रत्यक्षप्रमाका उपसंहार ॥ २१ ॥

इसरीतिसें प्रत्यक्षप्रमाके षट् भेद हैं, ताके करण षट् हैं, यातै नेत्रादिक षट् इंद्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण कहिये हैं न्यायमतमें औ वाचस्पतिमतमें छठा प्रत्यक्ष प्रमाण मन है. पंचपादिकाके कर्त्ता पद्मपादाचार्यके मतके अनुसारी मनकूं प्रमाण नहीं मानै हैं, सुख दुःख तौ साक्षिभास्य हैं; यातै सुख दुःखका ज्ञान प्रमा नहीं ओ विशिष्ट जीवमें अंतःकरण भाग साक्षीभास्य है, चेतन भाग स्वयंप्रकाश है, यातै जीवका ज्ञानभी मानस नहीं. ब्रह्मविद्यारूप अपरोक्षज्ञान यद्यपि प्रमारूप है, तथापि ताका करण शब्द है; यातै मन प्रमाण नहीं, परंतु पंचपादिका अनुसारी जो सिद्धांत है तहांभी प्रत्यक्षप्रमाके षट् भेद हैं. शब्दजन्यब्रह्मकी प्रत्यक्षप्रमा छठी है; औ अभावका ज्ञान यद्यपि अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है, तथापि प्रत्यक्ष है. यह वार्त्ता अनुपलब्धि प्रमाणके निरूपणमें कहेंगे; यातै प्रत्यक्षप्रमाके सप्त भेद संभवैं हैं, तथापि इस ग्रंथकी रीतिसें अभावज्ञानमें प्रत्यक्षता नहीं हैं, यातै प्रत्यक्षप्रमाके षट् भेद हैं, सप्त नहीं. यह संक्षेपतै प्रत्यक्षप्रमाण कहा ॥

इति श्रीमन्निधुलदासाहसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे प्रत्यक्षप्रमाण-  
निरूपणं नाम प्रथमः प्रकाशः ॥ १ ॥



# अथानुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वितीय- प्रकाशप्रारम्भः ॥ २ ॥

## अनुमितिकी सामग्रीका लक्षण औ स्वरूप ॥ १ ॥

अनुमिति प्रमाका जो करण होवै सो अनुमानप्रमाण कहियेहै लिंग-  
ज्ञानजन्य जो ज्ञान सो अनुमिति कहिये है; जैसे पर्वतमें धूमका प्रत्यक्ष  
ज्ञान होयकै वह्निका ज्ञान होवै है. तहां धूमका प्रत्यक्षज्ञान लिंगज्ञान  
कहिये है. तासैं वह्निका ज्ञान उपजै है यातैं पर्वतमें वह्निका ज्ञान अनुमिति  
है. जाके ज्ञानसैं साध्यका ज्ञान होवै सो लिंग कहिये है अनुमितिज्ञा-  
नका विषय साध्य कहिये है. अनुमितिका विषय वह्नि है, यातैं वह्नि  
साध्य है. धूमज्ञानतैं वह्निरूपसाध्यका ज्ञान होवै है, यातैं धूम लिंग है.  
व्याप्यके ज्ञानतैं व्यापकका ज्ञान होवै है; यातैं व्याप्यकूं लिंग कहैं हैं.  
व्यापककूं साध्य कहैं हैं. व्याप्तिवालेकूं व्याप्य कहैं हैं. व्याप्तिनिरूपककूं  
व्यापक कहैं हैं, अविनाभावरूप संबंधकूं व्याप्ति कहैं हैं जैसे धूमविषै वह्निका  
अविनाभावरूप संबंध है, सोई धूमविषै वह्निकी व्याप्ति है यातैं धूम वह्निका  
व्याप्य है, ता व्याप्तिरूपसंबंधका निरूपक वह्नि है; यातैं धूमका व्यापक  
वह्नि है, जाविना जो होवै नहीं ताका अविनाभावरूप संबंध तामैं  
कहिये है. वह्नि विना धूम होवै नहीं यातैं वह्निका अविनाभावरूप संबंध  
धूममें है. वह्निमें धूमका अविनाभाव नहीं. काहेतैं ? तमलोहपिंडमें धूम  
विना वह्नि है. यातैं धूमका व्याप्य वह्नि नहीं, वह्निका व्याप्य धूम है.  
तैसें रूपका व्याप्य रस है पृथिवी जल तेजमें रूप रहै है, पृथिवी जलमें  
रस रहै है, यातैं रूपका अविनाभावरूप संबंध रसमें होनेतैं रूपका व्याप्य  
रस है और रूपमें रसका विनाभाव है, तेजमें रस विनाभाव कहिये है. सत्ता  
रूपकी यातैं रसका व्याप्य रूप नहीं, जो जासैं व्यभिचारी होवै सो ताका व्या-  
प्य होवै नहीं. अधिक देशमें जो रहै सो व्यभिचारी कहिये है. धूमसैं अधिक  
देशमें रहै जो वह्नि सो धूमका व्यभिचारी है. रसतैं अधिक देशमें रूप

रहै है यातें रसका व्याभिचारी रूप है. जो न्यून देशमें रहै ताकै विषै अविनाभाव संबंध है. सोई व्याप्य है. बह्मितें न्यून देशमें धूम है, यातें बह्मिकी धूमविषै अविनाभावरूप व्याप्ति है. सो धूम व्याप्य है, रूपतें न्यूनदेशमें रस है. यातें रसमें रूपकी व्याप्ति है, तिसवाला रस व्याप्य है. जैसे न्यूनदेशमें रहनेवालेमें अधिकदेशवालेकी व्याप्ति है, तैस दोय पदार्थसमान देशमें रहनेवाले होवै तिनकीभी परस्पर व्याप्ति होवै है. जैसे गंध गुण औ पृथिवीत्वजाति केवल पृथिवीमें रहनेवाले हैं. तहां गंधकी व्याप्ति पृथिवीत्वमें है औ पृथिवीत्वकी व्याप्ति गंधमें है; तैसैं स्नेह गुण औ जलत्वजाति जलमें हैं, जल विना स्नेह औ जलत्व रहै नहीं, यातें समदेशवृत्ति होनेतें दोनूं परस्पर व्याप्तिवाले होनेतें व्याप्य हैं, काहेतें ? जैसे न्यूनदेशवृत्तिमें अविनाभावरूप संबंध है, तैसैं समानदेशवृत्ति पदार्थनकाभी परस्पर अविनाभाव है. यद्यपि पृथिवीत्वसैं न्यूनदेशवृत्ति गंध है, औ जलत्वसैं न्यूनदेशवृत्ति स्नेह है. काहेतें ? प्रथम क्षणमें निर्गुण द्रव्य उपजै है, द्वितीय क्षणमें गुण उपजै है, औ जाति प्रथम क्षणमेंभी द्रव्यविषै रहै है, यातें षट्के प्रथम क्षणमें गंधका व्यभिचारी पृथिवीत्व होनेतें ताकै विषै गंधका अविनाभावसंबंधरूप व्याप्तिका अभाव है. औ उत्पत्ति क्षणवर्ति जलमें स्नेहका व्यभिचारी जलत्व होनेतें ताकै विषै स्नेहका अविनाभावरूप संबंध नहीं, यातें स्नेहकी व्याप्तिका जलत्वमें अभाव होनेतें स्नेहका व्याप्य जलत्व नहीं इस रीतिसैं पृथिवीत्वका व्याप्य गंध हैं गंधका व्याप्य पृथिवीत्व नहीं. तैसैं जलत्वका व्याप्य स्नेह है स्नेहका व्याप्य जलत्व नहीं तथापि गंधवत्त्व औ पृथिवीत्व परस्पर व्याप्तिवाले हैं. यातें दोनूं परस्पर व्याप्य हैं. तैसैं स्नेहवत्त्व औ जलत्व दोनूं परस्पर व्याप्य हैं काहेतें ? गंधकी अधिकरण ताकूं गंधवत्त्व कहै है औ स्नेहकी अधिकरणताकूं स्नेहवत्त्व कहै है जिसमें जो पदार्थ कदाचित् होवै तिसमें ता पदार्थकी अधिकरणता सदा रहै है. यह व्याप्तिनिरूपणमें जगदीश भट्टाचार्य आदिकोंने लिख्या है.

तहां यह प्रसंग है:-अव्याप्यवृत्ति पदार्थकी अधिकरणता व्याप्यवृत्ति होवै है. अधिकरणता अव्याप्यवृत्ति नहीं होवै है. अव्याप्यवृत्ति दो प्रकारका होवै है, देशकृत अव्याप्यवृत्ति होवै है औ कालकृत अव्याप्यवृत्ति होवै है, जो पदार्थके एक देशमें होवै औ एक देशमें न होवै सो देशकृतअव्याप्यवृत्ति कहिये है. जैसे पदार्थके एकदेशमें संयोग होवै है सो देशकृतअव्याप्यवृत्ति है; परंतु संयोगकी अधिकरणता सारे पदार्थमें होवै है, एकदेशमें नहीं, यातैं अव्याप्यवृत्ति संयोगकी अधिकरणता व्याप्यवृत्ति है, अव्याप्यवृत्ति नहीं; यह सिद्धांत है औ किमी कालमें होवै किसी कालमें नहीं होवै सो कालिक अव्याप्यवृत्ति कहिये है पूर्व कही रीतिसैं गंधादिक गुण कालिक अव्याप्यवृत्ति हैं. तिन्हकी अधिकरणता द्रव्यकी उत्पत्ति क्षणमें भी रहै है, यातैं गंधवत्त्व रसवत्त्व पृथिवीत्व जलत्वके समदेश समकालवृत्ति हैं, यह न्यायरीतिसैं समाधान है. औ वेदांतमतमें तो निर्गुणद्रव्य उपजै नहीं, प्रथमही सगुण होवै है; यातैं गंधरसकेभी पृथिवीत्व जलत्व व्याप्य हैं

**अनुमितिज्ञानमें व्याप्तिके ज्ञानकी अपेक्षाप्रकार ॥ २ ॥**

इसरीतिसैं अविनाभावरूप संबंध व्याप्ति है; तिसवाला व्याप्य है. व्याप्य जो धूम ताका पर्वतादिकनमें जाकूं प्रत्यक्षज्ञान होवै अथवा शब्दज्ञान होवै ताकूं पर्वतादिकनमें अग्निका अनुमितिज्ञान होवै है; तैसैं रसके ज्ञानसैं रूपका ज्ञान होवै है, परंतु जा पुरुषकूं धूम वह्निका व्याप्य है ऐसा ज्ञान पूर्व हुया होवै ताकूं धूमज्ञानतैं व्याप्यत्वका स्मरण होयकै वह्निकी अनुमिति होवै है व्याप्तिकूं व्याप्यत्वकहै हैं. तैसैं रूपका व्याप्य रस है, ऐसा जाकूं ज्ञाना हुवा होवै ताकूं रसके ज्ञानतैं रूपकी रसमें व्याप्तिका स्मरण होयकै रूपकी अनुमिति होवै है. जाकूं व्याप्यत्वका ज्ञान पूर्व हुआ नहीं ताकूं धूमादिकनके ज्ञानतैं वह्नि आदिकनकी अनुमिति होवै नहीं; यातैं व्याप्तिका ज्ञान अनुमितिका कारण है, व्याप्तिवालेकूं व्याप्य कहै हैं औ व्याप्तिकूं व्याप्यता कहै हैं सो व्याप्तिका ज्ञानभी संदेहरूप कारण नहीं. काहेतैं ! "धूम वह्निकी व्या

मिवाला है वा नहीं” ऐसा जाकूं पूर्व ज्ञान हुआ है ताकूं धूमज्ञानतैं वह्निका ज्ञान होवै नहीं; किंतु “धूम वह्निकी व्यामिवाला है” ऐसा जाकूं निश्चय-रूप ज्ञान हुआ है ताकूं धूमज्ञानतैं वह्निका अनुमितिरूप ज्ञान होवै है; यातैं व्याप्तिका निश्चय अनुमितिका हेतु है. सो व्याप्तिका निश्चय सहचार ज्ञानसैं होवै है. महानसादिकनमें बारंबार धूमवह्निका सहचार देखिकै “वह्निका व्याप्य धूम है” ऐसा ज्ञान होवै है औ “धूमका व्याप्य वह्नि है” ऐसा ज्ञान होवै नहीं; काहेतैं महानसादिकनमें जैसा वह्निका सहचार धूममें देखिये है, तैसा धूमका सहचार यद्यपि वह्निमें देखिये है, तथापि धूमका व्यभिचारभी वह्निमें देखिये है, यातैं यह सिद्ध हुआ:—जा पदार्थका जामैं व्यभिचार नहीं प्रतीत होवै औ सहचार प्रतीत होवै ता पदार्थकी व्याप्तिका तामैं निश्चय होवै है, वह्निका धूममें व्यभिचार नहीं प्रतीत होवै है औ सहचार प्रतीत होवै है, यातैं वह्निकी व्याप्तिका धूममें निश्चय होवै है. वह्निमें धूमका सहचार प्रतीत होवै है औ व्यभिचारभी प्रतीत होवै है, यातैं “धूमका व्याप्य वह्नि है” यह निश्चय होवै नहीं सहचार नाम साथ रहनेका है, व्यभिचार नाम जुदा रहनेका है; यद्यपि जलके धूममें वह्निका व्यभिचार है औ अग्नि शांत हुये जो महानसमें धूम रहै ताकै विषै वह्निका व्यभिचार है. तथापि जाके मूलका उच्छेद नहीं हुआ ऐसी ऊंचा धूमरेखामैं वह्निका व्यभिचार नहीं. यातैं विलक्षण धूमरेखामैं वह्निका व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप निश्चय होवै है. तैसी विलक्षण धूमरेखाका पर्वतादिकनमें प्रत्यक्ष होयकै “धूम वह्निका व्याप्य है” इस अनुभवके संस्कारका उद्भव होवै है; तिसतैं अनंतर “वह्निमान् पर्वत है” ऐसी अनुमिति होवै है.

सकल नैयायिकमतमें अनुमितिका क्रम ॥ ३ ॥

यद्यपि न्यायमतमें अनुमान प्रसंगमें अनेक पक्ष हैं, सो तिनके ग्रंथनमें स्पष्ट हैं, परंतु सकल नैयायिक मतमें अनुमितिका यह क्रम है:—प्रथमतो महानसादिकनमें हेतुसाध्यका सहचार दर्शन होवै, तिसतैं हेतुमें साध्यकी

व्याप्तिका निश्चय होवै है, तिसतैं अनंतर पर्वतादिकनमें हेतुका प्रत्यक्ष होवै है, तिसतैं अनंतर संस्कारका उद्भव होयकै व्याप्तिकी स्मृति होवै है, तिसतैं अनंतर साध्यकी व्याप्तिविशिष्ट हेतुका पक्षमें प्रत्यक्ष होवै है, ताकं परामर्श कहैं हैं. “ वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः ” यह प्रसिद्धअनुमानमें परामर्शका आकार है, “ साध्यव्याप्यहेतुमान् पक्षः ” यह परामर्शका सामान्य रूप है, तिसतैं अनंतर “ वह्निमान् पर्वतः ” ऐसा अनुमिति ज्ञान होवै है. या कमतैं अनुमिति होवै है, परंतु प्राचीनमतमें अनुमितिका करण परामर्श है, औ सकल ज्ञान अन्यथासिद्ध है. ताके मतमें परामर्शही अनुमान है. यद्यपि परामर्शका व्यापार मिलै नहीं तथापि तिसके मतमें व्यापारहीन कारणकूं कारण कहैं हैं, यातैं परामर्शही अनुमितिका करण होनेतैं अनुमान है. और कोई नैयायिक ज्ञानहेतुकूं अनुमान कहैं हैं. और कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहैं हैं, व्याप्तिकी स्मृति औ परामर्शकूं व्यापार कहैं हैं. और कोई व्याप्तिके स्मृतिज्ञानकूं अनुमान कहैं हैं परामर्शकूं व्यापार कहैं हैं. ऐसैं नैयायिकनके अनेक मत हैं, परंतु सर्वके मतमें परामर्शका अंगीकार है, कोई परामर्शकूं करण कहैं हैं, कोई व्यापार कहैं हैं. परामर्शविना अनुमिति होवै नहीं, यह सकल नैयायिकनका मत है.

अनुमितिविषे मीमांसाका मत ॥ ४ ॥

औ मीमांसाका यह मत है:—जहां पर्वतमें धूमके प्रत्यक्षतैं व्याप्तिकी स्मृति होयकै वह्निकी अनुमिति होय जावै तहां परामर्शतैं विनाभी अनुमिति अनुभवसिद्ध है; यातैं जहां परामर्श होयकै अनुमिति होवै तहांभी परामर्श अनुमितिका कारण नहीं, किंतु परामर्श अन्यथा सिद्ध कहिये है. जैसें दैवतैं आया रासभ वा कुलालपत्नी घटमें अन्यथा सिद्ध हैं, कारण सामर्थ्यतैं बाह्य होवै सो अन्यथासिद्ध कहिये है. इसरीतिसैं मीमांसाके मतमें परामर्श कारण नहीं ताके अनुसारीभी एक परामर्शकूं छोड़िकै नैयायिकनकी नाई अनेक पदार्थनकूं अनुमान कहैं



हैं. कोई व्याप्तिकी स्मृतिकूं, कोई महानसादिकनमें व्याप्तिके अनुभवकूं, कोई पक्षमें हेतुके ज्ञानकूं अनुमान कहें हैं.

अद्वैतमतानुसार अनुमितिकी रीति ॥ ५ ॥

औ अद्वैतग्रंथभी जहां विरोध न होवै तहां भीमांसाकी प्रक्रियाके अनुसार हैं, यातैं अद्वैतमतमें भी परामर्श कारण नहीं; किंतु महानसादिकनम जो व्याप्तिका प्रत्यक्षरूप अनुभव होवै है सो अनुमितिका कारण है. सो व्याप्तिके अनुभवके उद्बुद्ध संस्कार व्यापार है, औ पर्वतमें जो धूमका प्रत्यक्ष सो संस्कारका उद्बोधक है, औ जहां व्याप्तिकी स्मृति होय जावै तहांभी स्मृतिकी उत्पत्तिसैं संस्कारनका नाश तौ होवै नहीं, यातैं स्मृति संस्कार दोनूं हैं, तहां भी अनुमितिके व्यापार रूप कारण संस्कार हैं, व्याप्तिकी स्मृति कारण नहीं. काहेतैं ? अनुमितिमें व्याप्तिस्मृतिकूं व्यापार रूप कारण मानै तौ भी स्मृतिके कारण संस्कार मानने औ स्मृतिमें अनुमितिकी कारणता माननी यातैं दोनूंमें कारणता कल्पना गौरव होवैगा, औ स्मृतिके कारण मानै जो संस्कार तिनकूं अनुमिति कारणता मानै तौ स्मृतिकी कारणताका त्याग लाघव है, इस रीतिसैं व्याप्तिका अनुभव कारण है औ संस्कार व्यापार है, अनुमिति फल है, यह वेदांतपरिभाषादिक अद्वैतग्रंथनकी रीति है. नैयायिककी नाई परामर्श अनुमितिका कारण नहीं. व्याप्तिकी स्मृतिकी व्यापारता औ संस्कारकी अव्यापारता ॥ ६ ॥

औ जो संस्कारकूं अनुमिति व्यापार नहीं मानै, स्मृतिकूं व्यापार मानै, तौभी सिद्धांतकी हानि नहीं, यद्यपि वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें विरोध है, तथापि युक्तिसैं अर्थ निर्णय करनेतैं आधुनिक ग्रंथके विरोधसैं हानि नहीं; किंतु श्रुतिस्मृतिके विरोधसैं अथवा सिद्धांत विरोधसैं हानि होवै है. अनुमितिका व्यापाररूप कारण स्मृति है अथवा संस्कार है; इस अर्थमें श्रुति स्मृति उदासीन हैं, औ सिद्धांतभी उदासीन है. यातैं व्याप्ति-स्मृतिकूं व्यापारता कहनेमें विरोध नहीं, उलटी साधक युक्ति है. काहेतैं ?

व्याप्तिसंस्कारकं अनुमितिका कारण कहें तो अनुद्बुद्ध संस्कारसे अनुमिति होवे तो पर्वतमें धूमके प्रत्यक्ष विनाभी सदाही अनुमिति हुयी चाहिये, यातें उद्बुद्धसंस्कार अनुमितिके हेतु मानने होवेंगे औ उद्बुद्ध संस्कारनतें ही स्मृति होवैहै. यातें जहां अनुमितिकी सामग्री है, तहां नियमतें स्मृतिकी सामग्री है. दोनोंकी सामग्री होनेतें कौनसा ज्ञान होवे, यह धर्मराजकूं पूछना चाहिये. परस्पर प्रतिबध्यता औ प्रतिबंधकता मान तो गौरव दोष होवैगा, विनिगमनाविरह होवैगा औ अनुभवविरोध होवैगा. काहेतें? पर्वतमें धूमदर्शनतें धूममें वह्निकी व्याप्तिका स्मरणतें उनरकालमें अनुमिति होवैहै. यह बुद्धिमानोंकें अनुभवसिद्ध है. अनुमितिसैं व्याप्तिस्मृतिका प्रतिबंध अनुभवविरुद्ध है. औ जहां दो ज्ञानोंकी सामग्री दो होवै तहां एक सामग्रीका दूसरी सामग्री प्रतिबंधक होवैहै. इहां अनुमितिकी सामग्री औ स्मृतिकी सामग्री एक संस्कार है, ताका प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव बने नहीं औ अनुमितिसैं स्मृतिका प्रतिबंध कहें तो अनुमिति भविष्यत् है सो उपजी नहीं, ताकूं प्रतिबंधकता संभवै नहीं. औ वेदांतपरिभाषामें तथा तिसकी टीकामें अनुमितिसैं स्मृतिका प्रतिबंध लिख्या नहीं. काहेतें? टीकासहित वेदांतपरिभाषामें यह लिख्या है:—धूमदर्शनतें संस्कार उद्बुद्ध होवैहै. तिनतें कहूं स्मृति हंवै है, कहूं नहीं होवै है. संस्कार स्मृति होवै है तहांभी संस्कारनका नाश तो होवै नहीं. संस्कार स्मृति दोनों हैं; परंतु स्मृतिशून्य स्थलमें जैसे संस्कार व्यापार है, तैसे स्मृतिसद्भाव स्थलमेंभी संस्कारही व्यापार है स्मृति नहीं यह धर्मराजका ग्रंथ है; तामें बुद्धिमानकूं यह आश्चर्य होवै है, उद्बुद्ध संस्कार होतें स्मृतिशून्य स्थल कैसे होवैहै. औ स्मृतिकी उत्पत्तिसैं संस्कारका नाश होवैहै, स्मृतिसैं अन्य संस्कार होवै है, यह सयुक्तिक पक्ष है ताका उपपादन ग्रंथांतरमें प्रसिद्ध है. यापक्षमें स्मृति संस्कार दोनोंकी युक्ति सर्वथा विरुद्ध है.

**स्वार्थानुमिति औ अनुमानका स्वरूप ॥ ७ ॥**

यातें व्याप्तिका अनुभव करण है, व्याप्तिकी स्मृति व्यापार है, यह पक्ष

निर्दोष है। इसरीतिसें जहां अनुमिति होवै सो स्वार्थानुमिति कहियेहै, परंतु न्यायमतमें धूमका प्रत्यक्ष औ व्याप्तिका स्मरण हुयेभी वह्निकी अनुमिति होवै नहीं। दोनों ज्ञानोंसें अनंतर परामर्श नाम तीसरा ज्ञान होवै है; तैसें अनुमिति होवै है। “वाह्निव्याप्य जो धूम तिसवाला पर्वत है,, ऐसे ज्ञानकूं परामर्श कहैहैं, ताकूं वेदांतमें अनुमितिका कारण नहीं मानै हैं। इसरीतिस वाक्यप्रयोगविना व्याप्ति ज्ञानादिकनतैं जो अनुमिति होवै सो स्वार्थानुमिति कहियेहै। ताके करण व्याप्ति ज्ञानादिक स्वार्थानुमान कहिये है..

**परार्थानुमान अनुमिति औ तर्कका स्वरूप ॥ ८ ॥**

जहां दोका विवाद होवै एक पुरुष कह पर्वतमें वह्नि अनुमानप्रमाणसें निर्णीत है एक कह नहीं है; तहां वह्निनिश्चयवाला पुरुष अपने प्रतिवादीकी निवृत्तिवास्तै वाक्यप्रयोग करैहै, ताकूं परार्थानुमान कहैं हैं सो वाक्य वेदांतमतमें तीनि अवयवका होवैहै। प्रतिज्ञा १ हेतु २ उदाहरण ३ ये वाक्यके अवयवके नाम हैं। “पर्वतो वह्निमान् १ धूमात् २ यो यो धूमवान् सोऽग्निमान् यथा महानसः३” इतना महावाक्य है। तामें तीनि अवांतर वाक्य हैं। तिन्हके प्रतिज्ञादिक क्रमतैं नाम हैं साध्यविशिष्ट पक्षका बोधक वाक्य प्रतिज्ञावाक्य कहियेहै, ऐसा “पर्वतो वह्निमान्” यह वाक्य है “वह्निविशिष्ट पर्वतहै” ऐसा बोध या वाक्यत होवैहै। तहां वह्नि साध्य है, पर्वत पक्ष है। काहेतैं ? अनुमितिका जो विषय सो साध्य कहियेहै; अनुमितिका विषय वह्नि है, यात साध्य हैं। यद्यपि “पर्वतो वह्निमान्” ऐसी अनुमिति होवै है, ताका विषय पर्वतभी है, सोभी साध्य कहा चाहिये। तथापि वेदांतमतमें “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान तौ एकही है; परंतु पर्वत अंशमें इंद्रियजन्य है औ वह्नि अंशमें धूमज्ञानरूप अनुमानजन्य है। यातैं एक ज्ञाननै चाक्षुषता औ अनुमितिता दो धम हैं। चाक्षुषता अंशकी विषयता पर्वतमें है, आ अनुमितिता अंशकी विषयता वह्निमें है। यातैं अनुमितिका विषय पर्वत नहीं, केवल वह्नि है। जिस अधिकरणमें साध्यकी

जिज्ञासा होयकै साध्यका अनुमतिरूपनिश्चय होवै सो पक्ष कहिये है. ऐसा पर्वत है. प्रतिज्ञावाक्यतैं उत्तर जो लिंगका बोधक वचन सो हेतुवाक्य कहिये है. ऐसा वाक्य “धूमात्” यह है. यद्यपि “धूमात्, धूमेन” इन दोनूँका एकही अर्थहै, तथापि “धूमेन” ऐसा वाक्य संप्रदायसिद्धि नहीं यह अवयवग्रंथमें भट्टाचार्यनै लिख्या है. यातैं “धूमात्” इस रीतिका वाक्यही हेतुवाक्य कहिये है हेतु साध्यका सहचार बोधक जो दृष्टांत प्रतिपादक वचन सो उदाहरण वाक्य कहिये है. वादीप्रतिवादीका जहां विवाद न होवै किंतु दोनूँका निर्णीत अर्थ जहां होवै सो दृष्टांत कहिये है ऐसा महानस है इस रीतिसैं प्रतिज्ञादिक तीनके समुदायरूप महावाक्यतैविवादकी निवृत्ति होवै है. जो महावाक्य सुनिकैभी आग्रह करै महानसादिक-नविषै तौ वह्निका सहचारी धूम है औ पर्वतमें वह्निका व्यभिचारी धूमहै यातैं पर्वतमें धूम है वह्नि नहीं हैं ऐसा प्रतिवादी आग्रह करै, अथवा व्यभिचारकी शंका होवै, तौ तर्कसैं आग्रह औ शंकाकी निवृत्ति होवै है. अनिष्टआपादनकूं तर्क कहैं हैं. पर्वतविषै वह्नि विना धूम होवै तौ वह्निका धूम कार्य नहीं होवेगा; यह तर्क है. यातैं धूम विषय वह्निका व्यभिचार संदेह निवृत्ति होवै है. वह्निधूमका कारणकार्यभाव इष्ट है. ताका अभाव अनिष्ट है; यातैं कारणकार्यभावका भंग आपादान करियेहै सो कारणकार्यभावका भंग अनिष्ट है; यातैं अनिष्टका अपादानरूप तर्क है या तर्क तैं प्रतिवादीकी औ शंकाकी निवृत्ति होवैहै. काहेतैं ? वह्निधूमका कारणकार्यभाव दोनूँकूं इष्ट है; ताका भंग दोनूँकूं अनिष्ट है. वह्निका व्यभिचार धूममें कहैं तौ अनिष्टकी सिद्धि होवैगी, ताके भयतैं वह्निका व्यभिचारी धूमहै यह वार्ता प्रतिवादी कहै नहीं इसरीतिसैं तीनि अवयवका समुदायरूप जो महावाक्य ताकूं पदार्थानुमान कहैंहैं. तिसतैं उत्तर जो अनुमिति होवै सो परार्थानुमिति कहिये है. अनुमानप्रमाणसैं निर्णय करते व्यभिचार शंका होवै तौ तर्कसैं निवृत्ति होवै है; यातैं प्रमाणका सहकारी तर्क है.

वेदान्तमतमें तर्कसहित परार्थानुमानका स्वरूप ॥ ९॥

वेदांतवाक्यनसँ जीवमें ब्रह्मका अभेदनिर्णय है, सो अनुमानतँ भी इस रीतिसे सिद्ध होवै है:—‘जीवो ब्रह्माभिन्नः । चेतनत्वात् । यत्रयत्र चेतनत्वं तत्रतत्र ब्रह्माभेदः । यथा ब्रह्मणि’ । यह तीन अवयवका समुदायरूप महावाक्य है यातँ परार्थानुमान कहिये है, इहां जीवपक्ष है, ब्रह्माभेद साध्य है चेतनत्व हेतु है, ब्रह्म दृष्टांत है, इहां प्रतिवादी जो ऐसे कहै:—जीवमें चेतनत्व हेतु तौ है औ ब्रह्माभेदरूप साध्य नहीं है; इस रीतिसे पक्षमें चेतनत्व हेतुका ब्रह्माभेदरूप साध्यसे व्याभचारशंका करै, तौ तर्कसे शंकाकी निवृत्ति करै, इहां तर्कका यह स्वरूप है:—जीवमें चेतनत्व हेतु मानिकै ब्रह्माभेदरूप साध्य नहीं मान तौ चेतनकू अद्वितीयताप्रतिपादक श्रुतिका विरोध होवैगा, अनिष्टका आपादन तर्क कहिये श्रुतिका विरोध सर्व आस्तिकनकू अनिष्ट है; ‘व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या । ज्ञाननिवर्त्यत्वात् । यत्रयत्र ज्ञाननिवर्त्यत्वं तत्रतत्र मिथ्यात्वम् । यथा शुक्तिरजतादौ’ । इहां व्यावहारिक प्रपंच पक्ष है, मिथ्यात्व साध्य है; ज्ञाननिवर्त्यता हेतु, शुक्तिरजतादिक दृष्टांत है, ‘व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या’ यह प्रतिज्ञावाक्य है, ‘ज्ञाननिवर्त्यत्वात्’ यह हेतुवाक्य है, ‘यत्रयत्र ज्ञाननिवर्त्यत्वं तत्रतत्र मिथ्यात्वम् यथा शुक्तिरजतादौ’ यह उदाहरणवाक्य है, इहांभी प्रपंचकू ज्ञाननिवर्त्यता मानिकै मिथ्यात्व नहीं मानै तौ सत्की ज्ञानतँ निवृत्ति बनै नहीं यातँ ज्ञानसे सकल प्रपंचकी निवृत्तिप्रतिपादक श्रुतिस्मृतिका विरोध होवैगा; या तर्कतँ व्यभिचार शंकाकी निवृत्ति होवैहै.

वेदान्तमें अनुमानका प्रयोजन ॥ १० ॥

इस रीतिसे वेदांत अर्थके अनुसारी अनेक अनुमान हैं; परंतु वेदांतवाक्यनतँ आद्वितीय ब्रह्मका जो निश्चय सिद्ध हुवा है, तिसकी संभावनामात्रका हेतु अनुमानप्रमाण है, स्वतंत्र अनुमान ब्रह्मनिश्चयका हेतु नहीं, काहेतँ ? वेदांतवाक्य विना अन्य प्रमाणकी ब्रह्मविषे प्रवृत्ति नहीं, यह सिद्धांत है यह संक्षेपतँ अनुमानप्रमाण कल्या.

इति श्रीमान्निध्व० वृत्ति० अनुमानप्रमाणनिरूपणं नाम द्वि० प्रकाशः॥२॥



# अथ शब्दप्रमाणनिरूपणं नाम तृतीयः प्रकाशः ॥ ३ ॥

## शाब्दीप्रमाका भेद ॥ १ ॥

शाब्दीप्रमाके करणकं शब्दप्रमाण कहैं हैं. शाब्दीप्रमा दो प्रकारकी है. एक व्यावहारिक है, दूसरी पारमार्थिक है. व्यावहारिकशाब्दीप्रमाभी दो प्रकारकी है. एक लौकिकवाक्यजन्य है, दूसरी वैदिकवाक्यजन्य है. “नीलो घटः” इत्यादिक लौकिकवाक्य है, “वज्रहस्तः पुरंदरः” इत्यादिक वैदिकवाक्य है. पदनके समुदायकं वाक्य कहैं हैं, अर्थवाला जो वर्ण अथवा वर्णका समुदाय सो पद कहिये है. अकारादिक वर्णभी विष्णुआदिक अर्थवाले हैं. नारायणआदिक पदनमें वर्णका समुदाय अर्थवाला है. व्याकरणकी रीतिसैं “नीलो घटः” इस वाक्यमें दो पद हैं; औ न्यायकी रीतिसैं च्यारी पद हैं औ व्याकरणके मतमेंभी अर्थबोधकता च्यारि समुदायनमें है, पद च्यारि नहीं.

## शाब्दीप्रमाका प्रकार ॥ २ ॥

तहां शाब्दीप्रमाका यह प्रकार है:—“नीलो घटः” या वाक्यकं सुनै तब श्रोताकं सकल पदनका भवणसाक्षात्कार होवै है; पदनके साक्षात्कारसैं पदार्थनकी स्मृति होवै है. शंका:—पदनका अनुभव पदनकी स्मृतिका हेतु है, औ पदार्थका अनुभव पदार्थकी स्मृतिका हेतु है, पदनका साक्षात्कार पदार्थनकी स्मृतिका हेतु बनै नहीं. काहेतैं? जा वस्तुका सर्व अनुभव होवै ताकी स्मृति होवै है, अन्यके अनुभवसैं अन्यकी स्मृति होवै नहीं; यातैं पदके ज्ञानतैं पदार्थकी स्मृति बनै नहीं? समाधान:—यद्यपि संस्कार द्वारा पदार्थनका अनुभवही पदार्थनकी स्मृतिका हेतु है, तथापि उद्भूत संस्कारनसैं स्मृति होवै है; अनुद्भूत संस्कारनसैं स्मृति होवै नहीं. जो अनुद्भूत संस्कारनसैंभी स्मृति होवै तो अनुभूत पदार्थकी सदा स्मृति हुई चाहिये; तहां पदार्थनके संस्कारनके उद्भवका हेतु पदज्ञान है. काहेतैं? संबंधीके ज्ञानतैं तथा सदृशपदार्थ-

नके ज्ञानतैं अथवा चिंतनतैं संस्कार उद्भूत होवै हैं, तिनतैं स्मृति होवै है। जैसे पुत्रकूं देखिके पिताकी औ पिताकूं देखिके पुत्रकी स्मृति होवै है। तहां संबंधीका ज्ञान संस्कारनके उद्भवका हेतु है, तैसें एक तपस्वीकूं देखिके पूर्व देखे अन्य तपस्वीकी स्मृति होवै है। तहां संस्कारका उद्बोधक सद-  
शदर्शन है। जहां एकांतमें बैठिके अनुभूत पदार्थका चिंतन करे, तैसें अनुभूत अर्थकी स्मृति होवै है, तहां संस्कारका उद्बोधक चिंतन है। इसरीतिसैं संबंधी ज्ञानादिक संस्कारके उद्बोध द्वारा स्मृतिके हेतु हैं; औ संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा समानविषयक पूर्व अनुभव स्मृतिका हेतु है; यातै पदार्थनका पूर्व अनुभव तौ पदार्थविषयक संस्कारकी उत्पत्तिद्वारा हेतु है, औ पदार्थनके संबंधी पद हैं। यातैं पदार्थनके संबंधी जो पद तिनका ज्ञान संस्कारके उद्बोधद्वारा पदार्थकी स्मृतिका हेतु है। यातैं पदनके ज्ञानतैं पदार्थनकी स्मृति संभवै है। जहां एक संबंधीके ज्ञानतैं अन्य संबंधीकी स्मृति होवै तहां दोनू पदार्थनके संबंधका जाकूं ज्ञान होवै ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै है। जाकूं संबंधका ज्ञान होवै नहीं ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै नहीं। जैसे पितापुत्रका जन्यजनकभावसंबंध है। जाकूं जन्यजनक भावसंबंधका ज्ञान होवै, ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै है। जाकूं जन्यजनक-  
भावसंबंधका ज्ञान नहीं होवै, ताकूं एकके ज्ञानतैं दूसरेकी स्मृति होवै नहीं। तैसें पद अर्थका जो आपसमें संबंध ताकूं वृत्ति कहैं हैं वृत्तिरूप जो पद अर्थका संबंध ताका जाकूं ज्ञान होवै ताकूं पदके ज्ञानतैं अर्थकी स्मृति होवै है। पद औ अर्थका जो वृत्तिरूपसंबंध ताके ज्ञानरहितकूं पदके ज्ञानतैं अर्थकी स्मृति होवै नहीं। यातैं वृत्तिसहित पदका ज्ञान पदार्थकी स्मृतिका हेतु है।

शब्दकी शक्तिवृत्तिका कथन ॥ ३ ॥

सो वृत्ति दो प्रकारकी है:—एक शक्तिरूप वृत्ति है औ दूसरी लक्षणारूप वृत्ति है। न्यायमतमें ईश्वरकी इच्छारूप शक्ति है, मीमांसाके मतमें

शक्ति नाम कोई भिन्नपदार्थ है, व्याकरणके मतमें औ पातंजलके मतमें वाच्यवाचकभावका मूल जो पदार्थका तादात्म्यसंबंध सोई शक्ति है औ विचारसागरमें योग्यतारूप शक्ति व्याकरणके मतमें लिखी है सो भूषणकारका मत है. व्याकरणके मंजूषा ग्रंथमें योगभाष्यकी रीतिस वाच्य-वाचकभावका मूल तादात्म्यसंबंधही शक्ति कही है आ अद्वैतसिद्धांतमें सारे अपना कार्य करनेकी सामर्थ्यही शक्ति है. जैसे तनुम पट करनेकी सामर्थ्यरूप शक्ति है, वहिमें दाह करनेकी जो सामर्थ्य सो शक्ति है, तैसे पदनमें अपने अर्थके ज्ञानकी सामर्थ्यही शक्ति है; परंतु इतना भेद है:—वद्विआदिक पदार्थनमें जो सामर्थ्यरूप शक्ति ताके ज्ञानकी अपेक्षा नहीं. शक्ति ज्ञात होवै अथवा अज्ञात होवै दोनूं स्थानमें वद्वि आदिकनसें दाहादिक कार्य होवै है. औ पदकी शक्तिका ज्ञान होवै तब तौ अर्थकी स्मृतिरूप कार्य होवै है, शक्तिका ज्ञान होवै नहीं तब स्मृतिरूप कार्य होवै नहीं. यातें पदकी सामर्थ्यरूप शक्ति ज्ञात होवै, तब पदार्थकी स्मृतिरूप कार्य होवै है. शंका:—जहां अतीत पदकी स्मृति होवै तहां पदके स्मरणरूप ज्ञानतें अर्थकी स्मृति होवैहै सो नहीं हुई चाहिये, काहेतें? सामर्थ्यरूपशक्तिवाले पदका ध्वंस होय गया, यातें अर्थकी स्मृतिका हेतु जो पद ताका अभाव है? समाधान:—मीमांसाके मतमें सारे पद नित्य हैं. तिन्हकी उत्पत्ति नाश होवै नहीं, यातें पदका ध्वंस बने नहीं; औ जो पदनकूं अनित्य मानै तौ यह समाधान है:—पदार्थस्मृतिकी सामर्थ्य पदमें नहीं है; किंतु पदज्ञानमें पदार्थकी स्मृतिकी शक्ति है. जहां पदका ध्वंस या है तहांभी पदका स्मरणरूप ज्ञान है. जहां वर्तमान पद है तहां पदका श्रवणसाक्षात्कार ज्ञान है. ता ज्ञानमें पदार्थकी स्मृतिकी सामर्थ्य है सोई शक्ति है. यापक्षमें शक्ति-वाला पद नहीं किंतु पदका ज्ञान है. यह पक्ष गदाधर भट्टाचार्यनैं शक्ति-वादग्रंथमें ज्ञान शक्तिवाद करिकै लिख्या है. इसीरीतिसैं पदकी सामर्थ्य वा पदके ज्ञानकी सामर्थ्य शक्ति कहिये है; दूसरे पक्षमेंभी पद शक्तिवाला है;

इसव्यवहारकी सिद्धिवास्तै पदका धर्म शक्ति अपेक्षित होवै तौ जिसपदका ज्ञान जिस अर्थकी स्मृतिमें समर्थ होवै तिसपदकी तिस अर्थमें शक्ति कहिये।

## शाब्दीप्रमाकी रीतिपूर्वक शक्तिविषे विवाद ॥ ४ ॥

इसरीतिसे शक्तिसहित पदज्ञानतैं पदार्थकी स्मृति होवै है। जितने पदार्थनकी स्मृति होवै उतने पदार्थोंके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित सकल पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहिये है; ताहीकुं शाब्दीप्रमा कहै है। जैसे "नीलो घटः" यह वाक्य है, तामें व्यापारि पद है। नील पद है १ ओकार पद है २ घट पद है ३ विसर्ग पद है ४ नीलरूपविशिष्टमें नीलपदकी शक्ति है; ओकारपद निरर्थक है, यह वार्ता व्युत्पत्तिवादादिक ग्रंथनमें स्पष्ट है। अथवा ओकारपदका अभेद अर्थ है, घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है, विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है, शक्तिका ज्ञान कोश व्याकरणादिकनतैं होवै है, नीलपीतादिक पदनकी वर्णमें औ वर्णवालेमें शक्ति है, यह कोशमें लिख्या है। औ विसर्गकी एकत्व संख्यामें शक्ति है यह व्याकरणतैं जानी जावै है; घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति है यह व्याकरण ग्रंथनमें औ शक्तिवादादिक तर्क ग्रंथनमें लिख्या है; औ न्यायसूत्रमें गौतमनैं यह कत्याः—जाति आकृति व्यक्तिमें सकल पदनकी शक्ति है। अवयवके संयोगकुं आकृति कहै हैं। अनेक पदार्थनमें रहै जो नित्य एक धर्म सो जाति कहिये है, जैसे अनेक घटनमें नित्य औ एक घटत्व है सो जाति है। जातिके आभयकुं व्यक्ति कहै हैं। यामतमें घटपदकी शक्ति कपालसंयोगसहित घटत्वविशिष्ट घटमें है। औ दीधितिकारशिरोमणि भट्टाचार्यके मतमें सकल पदनकी व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, जाति औ आकृतिमें नहीं। यामतमें घटपदका वाच्य केवल व्यक्ति है। घटत्व औ कपाल संयोग घटपदके वाच्य नहीं। काहेतैं? जिसपदकी जिस अर्थमें शक्ति होवै तिस पदका सो अर्थ वाच्य कहिये है; औ शक्य कहिये है। केवल व्यक्तिमें शक्ति है। यातैं केवल व्यक्तिही वाच्य है। शंकाः—घटपदके उच्चारणतैं घटत्वकी गोपदके उच्चारणतैं गोत्वकी

ब्राह्मणपदके उच्चारणतैं ब्राह्मणत्वकी प्रतीति होवै है. सो यामतमें नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? अवाच्य अर्थकी लक्षणा बिना पदसैं प्रतीति होवै नहीं. जो अवाच्य अर्थकी लक्षणा बिना पदसैं प्रतीति मानैं तौ घटपदके अवाच्य घटत्वकी जैसें घटपदसैं प्रतीति मानी, तैसें घटपदके अवाच्य पटादिकनकी भी घटपदसैं प्रतीति हुई चाहिये ? समाधानः—वाच्यकी प्रतीति पदसैं होवै है औ वाच्यवृत्ति जो जाति ताकी प्रतीति होवै है; यातैं यह नियम हैः—जातिभिन्न अवाच्यकी प्रतीति होवै नहीं, औ वाच्यवृत्ति जो जाति सो अवाच्यभी प्रतीत होवै है; यातैं घटत्वादिक तौ अवाच्यभी घटादिक पद-नतैं प्रतीत होवै हैं, पटादिक अवाच्य प्रतीत होवैं नहीं. पुनः शंकाः—वाच्यवृत्ति अवाच्य जातिकी पदनसैं प्रतीति मानैं तौ घटपदसैं पृथिवीत्व जातिकी प्रतीति हुई चाहिये. काहेतैं ? घटपदके वाच्यमें जैसें घटत्व जाति रहै है, तैसें पृथिवीत्वभी रहै है यातैं दोनूं वाच्यवृत्ति हैं औ अवाच्य है. घटत्वकी नाई पृथिवीत्वकीभी प्रतीति हुई चाहिये. गोपदका वाच्य जो गौ ताके विषै गोत्वकी नाई पशुत्व रहै है. औ दोनूं अवाच्य हैं. तैसें ब्राह्मण पदसैं ब्राह्मणत्वकी नाई मनुष्यत्वकी प्रतीति हुई चाहिये ? समाधानः—वाच्यतावच्छेदक जो अवाच्य ताकी औ वाच्यकी पदसैं प्रतीति होवै है, अन्यकी प्रतीति होवै नहीं, जैसें घटपदका वाच्य घटव्यक्तिकी औ वाच्य-तावच्छेदक घटत्वकी प्रतीति घट पदसैं होवै है. पृथिवीत्व वाच्य नहीं औ वाच्यतावच्छेदक नहीं, यातैं घटपदसैं पृथिवीत्वकी प्रतीति होवै नहीं. वाच्य-तासैं न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति न होवै; किंतु जितने देशमें वाच्यता होवै उतने देशमें रहै सो वाच्यतावच्छेदक होवै है. घटपदकी वाच्यता सकल-घटव्यक्तिमें है. औ घटत्वभी सकलघट व्यक्तिमें रहै है; यातैं घटकी वाच्य-तासैं न्यूनवृत्ति औ अधिकवृत्ति घटत्व नहीं; किंतु समानदेशवृत्ति होनेतैं घटपदका वाच्यतावच्छेदक घटत्व है. घटपदकी वाच्यता पटमें नहीं, औ पृथिवीत्व पटमें है; यातैं अधिकवृत्ति होनेतैं घटपदका वाच्यतावच्छेदक पृथिवीत्व नहीं. गोपदकी वाच्यता सकलगोव्यक्तिमें है औ गोत्वभी सकल-



गोव्यक्तिमें है. यातें गोपदका वाच्यतावच्छेदक गोत्व है, औ अश्वमें गोपदकी वाच्यता नहीं, तामें पशुत्व रहै है यातें गोपदकी वाच्यतासैं अधिकवृत्ति होवेतें गोपदका वाच्यतावच्छेदक पशुत्व नहीं तैसें ब्राह्मणपदकी वाच्यता सकलब्राह्मणव्यक्तिमें है औ ब्राह्मणत्वभी सकल ब्राह्मणव्यक्तिमें है. यातें ब्राह्मणपदका वाच्यतावच्छेदक ब्राह्मणत्व है. औ क्षत्रियदिकनमें ब्राह्मणपदकी वाच्यता नहीं, तहां मनुष्यत्व रहै है, यातें अधिकवृत्ति होनेतें ब्राह्मणपदका वाच्यतावच्छेदक मनुष्यत्व नहीं. इसी रीतिसैं घटादिकपदनतें घटत्वादिकनकी प्रतीति होवै है औ शक्ति नहीं होनेतें घटादिपदनके वाच्य नहीं, किंतु वाच्यतावच्छेदक हैं. यह शिरोमणि भट्टाचार्यका मत है. औ घटादिपदनकी जातिमात्रमें शक्ति है व्यक्तिमें नहीं, यह मीमांसाका मत है. शंकाः—जिस अर्थमें जिसपदकी शक्तिका ज्ञान होवै तिस अर्थकी तिस पदसैं स्मृति होयकै शाब्दी प्रमा होवै है. पदकी शक्ति बिना व्यक्तिकी पदसैं स्मृति औ शाब्दी प्रमा नहीं हुई चाहिये ? समाधानः—शब्दप्रमाणसैं तो जातिकाही ज्ञान होवै है, तथापि अर्थापत्ति प्रमाणतें व्यक्तिका ज्ञान होवै है. जैसे दिनमें अभोजी पुरुषकूं रात्रिभोजन बिना स्थूलता संभवै नहीं तैसें व्यक्तिबिना केवल जातिमें कोई किया संभवै नहीं. यातें अर्थापत्ति प्रमाणतें व्यक्तिका बोध होवै है, “गामानय” इस वाक्यतें गोत्वके आनयनका बोध होवै है, सो गोव्यक्तिके आनयन-बिना बनै नहीं. गोव्यक्तिका आनयन संपादक है, गोत्वका आनयन संपाद्य है, संपादक ज्ञानका हेतु संपाद्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहिये है, संपादक-ज्ञान प्रमा है, या स्थानमें जातिका ज्ञान प्रमाण है औ व्यक्तिका ज्ञान प्रमा है, यह भट्टमीमांसकका मत है. औ कोई जातिशक्तिवादी अनुमानतें व्यक्तिका बोध मानै हैं, सो ग्रंथांतरमें स्पष्ट है. कठिन प्रसंग लिख्या नहीं. केवल जातिमें शक्ति मानै ताके मतमें व्यक्तिका बोध शब्द प्रमाणतें होवै नहीं किंतु अर्थापत्ति वा अनुमानसैं व्यक्तिका बोध होवै है, परंतु कोई ग्रंथकार जातिमें कुब्जशक्ति मानै हैं. तिनके मतमें व्यक्तिका

ज्ञानभी शब्दप्रमाणतै ही होवै है. ताका यह अभिप्राय है:—सकल पदनकी शक्ति तौ जातिविशिष्ट व्यक्तिमें है, परंतु शक्तिका ज्ञान जाकूं होवै ताकूं पदसँ अर्थकी स्मृति औ शाब्दबोध होवै है अन्यकूं नहीं. तहां घटपदकी घटत्वमें शक्ति है. इसरीतिसे जातिशक्तिका ज्ञानपदार्थकी स्मृतिका औ शाब्दबोधका हेतु है औ व्यक्तिमें शक्तिके ज्ञानका उपयोग नहीं औ व्यक्ति अनंत हैं. यातँ सकल व्यक्तिका ज्ञान संभवै नहीं. इस कारणतँ व्यक्तिकी शक्ति स्वरूपसँ पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोधका हेतु है; ताका ज्ञान हेतु नहीं. इसरीतिसे घट पदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति होनेतँ घटपदके वाच्य तौ घटत्व औ घट दोनूं हैं, यातँ घटपदका वाच्य जो घटत्व औ घट तिनके शाब्दबोधका हेतु घटत्वमें शक्तिका ज्ञान है; या पक्षकूं कुब्जशक्तिवाद कहँ हैं और प्रकारसँ कुब्जशक्तिवाद गदाधर भट्टाचार्यनँ शक्तिवादके अंतमें लिख्या है सो कठिन है, यातँ इहां लिख्या नहीं औ घटादिक पदनतँ जैसे जातिविशिष्ट व्यक्तिका बोध होवै है तैसे जातिका व्यक्तिमें जो समवायादिक संबंध ताकाभी बोध होवै है, यातँ जाति व्यक्ति संबंध इन तीनोंमें घटादि पदनकी शक्ति है; यह गदाधर-भट्टाचार्यका मत है. सर्व मतनमें जातिविशिष्ट व्यक्तिमें घटादिक पदनकी शक्ति है यह मत बहुत ग्रंथकारोंनँ लिख्या है. यातँ घटपदकी घटत्वविशिष्टमें शक्ति कही है.

### वाक्यनका भेद ॥ ५ ॥

नीलके अभेदवाला एकघट है; यह “नीलो घटः” इस वाक्यका अर्थ है; तैसे “वज्रहस्तः पुरंदर” यह वैदिक वाक्य है. जैसे “नीलो घटः” या वाक्यमें विशेषणबोधक नीलपद है औ घटपद विशेष्यबोधक है. तैसे वज्रहस्त पद विशेषणबोधक है औ पुरंदरपद विशेष्यबोधक है. विशेषणपदके आगे विसर्ग निरर्थक है अथवा अभेदार्थक है. विशेष्यबोधकपदके आगे विसर्गका एकत्व अर्थ है “वज्रहस्तके अभेदवाला एक पुरंदर है” यह वाक्यका

अर्थ है. इस रीतिसेँ लौकिक वैदिक वाक्यनकी समान रीति है, परंतु वैदिक वाक्य दोप्रकारके हैं:—एक व्यावहारिक अर्थके बोधक हैं दूसरे परमार्थ तत्त्वके बोधक हैं. ब्रह्मसेँ भिन्न सारा व्यावहारिक अर्थ कहिये हैं, परमार्थतत्त्व ब्रह्म कहिये हैं. ब्रह्मबोधक वाक्यभी दो प्रकारके हैं:—तत्त्वदार्थ वा त्वंपदार्थके स्वरूपके बोधक अर्वांतर वाक्य हैं. जैसेँ “सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म” यह वाक्य तत्त्वदार्थका बोधक है. “य एष ह्यंतर्ज्योतिः पुरुषः” यह वाक्य त्वंपदार्थके स्वरूपका बोधक है, तत्त्वदार्थ त्वंपदार्थके अभेदके बोधक “तत्त्वमसि” आदिक महावाक्य हैं.

शब्दकी शक्तिलक्षणवृत्तिका संक्षेपतै कथन ॥ ६ ॥

जा अर्थमें जा पदकी वृत्ति होवै ता अर्थकी ता पदसेँ प्रतीति होवै है. शक्ति औ लक्षणा भेदतै सो वृत्ति दोप्रकारकी है, ईश्वरकी इच्छा अथवा वाच्यवाचकभाव संबंधमूल तादात्म्य अथवा पदार्थबोधहेतु सामर्थ्यकृं शक्ति कहै हैं. जिस अर्थमें पदकी शक्ति होवै सो अर्थ पदका शक्य कहिये है, शक्यसंबंधकू लक्षणा कहै हैं; जैसेँ गंगापदकी शक्ति प्रवाहमें है, यातै गंगापदका शक्य प्रवाह है, तासै संयोगसंबंध तीरका है, इस रीतिसेँ पदका जो अर्थसेँ परंपरासंबंध सो लक्षणा है. जैसेँ गंगापदका तीरसेँ परंपरा संबंध है, सोई तीरमें गंगापदकी लक्षणा कहिये है. काहेतै ? साक्षात्संबंधवालेसेँ जो संबंध सो परंपरासंबन्ध कहिये है. गंगापदका शक्तिरूप संबंध प्रवाहतै है तासै संयोग तीरका है. यातै स्वशक्य संयोगरूप गंगापदका तीरसेँ परंपरासंबंध है, सोई लक्षणा कहिये है. यातै यह सिद्ध हुवा:—जा अर्थसेँ जिसपदका शक्तिरूप साक्षात्संबंध होवै, सो अर्थ तिस पदका शक्य कहिये है, जा अर्थसेँ जिस पदके शक्यका संबंध होवै सो अर्थ तिस पदका लक्ष्य कहिये है. जैसेँ गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीररूप अर्थसेँ संयोगसंबंध है यातै गंगापदका शक्य प्रवाह है औ तीर लक्ष्य है.

इस रीतिसे पदका साक्षात्संबंध औ परंपरासंबंधरूप शक्तिलक्षणा भेदते वृत्ति दोप्रकारकी है. जा पदकी वृत्ति जिस पुरुषकूं अज्ञात होवै ता पदका तिस पुरुषकूं साक्षात्कार हुये भी पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोध होवै नहीं; याँ शक्तिलक्षणारूप वृत्तिका ज्ञान पदार्थकी स्मृति औ शाब्दबोधका हेतु है.

### वाक्यार्थज्ञानका क्रम ॥ ७ ॥

शाब्दबोधका यह क्रम है:—जा पुरुषकूं पदकी वृत्ति ज्ञात होवै ता पुरुषकूं वाक्यके सकल पदनका साक्षात्कार होवै जिस पदकी जिस अर्थमें वृत्ति पूर्व जानी होवै तिस पदसे तिस अर्थकी स्मृति होवै है; तिसते अनंतर परस्परसंबंधवाले सकल पदार्थनका ज्ञान अथवा सकल पदार्थनका परस्परसंबंधज्ञान वाक्यार्थज्ञान होवैहै. जैसे “गामानय त्वम्” या वाक्यमें गो आदिक पद हैं, तिनकी अपने अर्थमें वृत्तिका प्रथम ऐसा ज्ञान पुरुषकूं चाहिये:—गोपदकी गोत्वविशिष्ट पशुविशेषमें शक्ति है. द्वितीया विभक्तिकी कर्मतामें शक्ति है. आनयनमें आपूर्व नीपदकी शक्ति है. यकारोत्तर अकारकी कृति औ प्रेरणामें शक्ति है. संबोधनयोग्यचेतनमें त्वंपदकी शक्ति है इस रीतिसे शक्तिज्ञानवालेकूं “गामानय त्वम्” या वाक्यका श्रोत्रसे संबंध होते ही गो आदिक सकल पदनका साक्षात्कार होयकै तिन पदनके शक्य अर्थकी स्मृति होवै है, जैसे हस्तिपालकके ज्ञानते ताके संबंधी हस्तीकी स्मृति होवै है तैसे पदनके ज्ञानते तिनके संबंधी शक्य अर्थनकी स्मृति होवै है. “यह हस्तिपालक है” ऐसा हस्ति औ महावतके संबंधका जाकूं ज्ञान होवै नहीं; किंतु “मनुष्य है” ऐसा ज्ञान होवै ताकूं हस्तिपालक देखे भी हस्तीकी स्मृति होवै नहीं; तैसे इसपदका यह शक्य है अथवा लक्ष्य है. ऐसा शक्ति वा लक्षणारूप संबंधका जाकूं पूर्व ज्ञान होवै नहीं; किंतु अज्ञातार्थपदका श्रावणसाक्षात्कार होवै, ताकूं पदनके श्रवणतेभी अर्थनकी स्मृति होवै नहीं; याँ वृत्ति—

सहित पदका ज्ञान पदार्थस्मृतिका हेतु है; केवल पदका ज्ञान हेतु नहीं. पदनके ज्ञानतैं सकल पदार्थनकी स्मृति होयकैं सकल पदार्थनके परस्पर संबंधका ज्ञान होवै है. अथवा पदनके ज्ञानतैं परस्परसंबंध रहित जिन पदार्थनका स्मरण हुवाहै, तिन पदार्थनका परस्परसंबंध सहित ज्ञान होवै है, सो पदार्थनके संबंधका ज्ञान अथवा संबंधसहित पदार्थनका ज्ञान वाक्यार्थज्ञान कहिये है औ शाब्दीप्रमा कहिये है. "गामानय त्वम्" या वाक्यमें गो पदार्थका द्वितीयार्थ कर्मतामें आधेयतासंबंध है. आधेयताकूं वृत्तित्व कहैं हैं; आपूर्व नौके अर्थ आनयनमें कर्मताका निरूपकता संबंध है. यकारोत्तर अकारके कृति औ प्रेरणा दो अर्थ हैं. तहां कृतिमें आनयनका अनुकूलतासंबंध है; कृतिका त्वंपदार्थमें आश्रयता संबंध है. प्रेरणाका त्वंपदार्थमें विषयता संबंध है; यातैं "गोवृत्तिकर्मतानिरूपक आनयनानुकूलकृत्याश्रयः प्रेरणाविषयस्त्वंपदार्थः" यह वाक्य ज्ञान श्रोताकूं होवै है. तहां वृत्तिविशिष्ट सकल पदनका ज्ञान शब्दप्रमाण है. पदनके ज्ञानतैं तिनके अर्थकी स्मृति व्यापार है; वाक्यार्थज्ञान फल है; इस रीतिसें लौकिक वैदिक वाक्यनतैं बहुत स्थानोंमें पदार्थनके संबंधका वा संबंध-सहित पदार्थनका बोधही फल होवै है. तथापि त्वंपदार्थके संबंधी तत्पदार्थका तत्पदार्थके संबंधी त्वंपदार्थका महावाक्यनतैं बोध मानैं तौ "असंगो ह्ययं पुरुषः" इत्यादिक श्रुतिवचनोंनैं वेदांतप्रतिपाद्य ब्रह्मकूं असंगता कही है, ताका बाध होवैगा. यातैं महावाक्यनका प्रतिपाद्य असंखंड ब्रह्म है. वाक्यनकूं असंखंड अर्थकी बोधकतामें दृष्टांत संक्षेपशारीरकमें स्पष्ट है विस्तारभयतैं लिख्या नहीं.

### लक्षणाका प्रकार ॥ ८ ॥

महावाक्यनमें लक्षणाका प्रकार विचारसागरमें लिख्या है सो जानिलेना. पदके शक्यसें संबंधकूं लक्षणा कहैं हैं, यातैं पदका परंपरासंबंधरूप लक्षणा है. काहेतैं? पदका साक्षात्संबंध शक्यतैं होवै है. ता शक्यका संबंध लक्ष्यतैं होवै हैं. यातैं शक्यद्वारा पदका संबंध होनेतैं परंपरासंबंधरूप लक्षणा। वृत्ति है. इसी



कारणतै ग्रंथकारोंने लक्षणावृत्ति जघन्य कही है. जहां पदका साक्षात्संबन्ध रूप शक्तिवृत्ति नहीं संभवै, तहां परंपरासंबन्धरूप लक्षणावृत्तिका अंगी-कार है. इसीकारणतै ग्रंथकारोंने लिख्या है:—जहां शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य नहीं संभवै, तहां लक्षणावृत्ति मानिकै पदका लक्ष्य अर्थ मानना योग्य है. जहां शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य संभवै; तहां लक्ष्य अर्थ मानना योग्य नहीं. केवललक्षणा औ लक्षितलक्षणाके भेदतै सो लक्षणा दो प्रकारकी है:—पदके शक्यका साक्षात्संबन्ध होवै ताकूं केवललक्षणा कहै हैं. जैसे गंगापदकी तीरमें लक्षणा होवै है, तहां गंगापदका शक्य जो प्रवाह ताका तीरसै साक्षात्संबन्ध संयोग है, तहां गंगापदकी तीरमें केवल लक्षणा है, लक्षितलक्षणाका उदाहरण यह है:—“द्विरेफो रौति” या वाक्य का “दो रेफ ध्वनि करै हैं” यह अर्थ अर्थपदनकी शक्तिसै प्रतीत होवै है; सो वर्णरूप रेफमें ध्वनि करना संभवै नहीं. यातै शक्य अर्थमें वक्ताका तात्पर्य नहीं किंतु दो रेफवाला जो भ्रमरपद तिसके शक्यमें ही रेफपदकी लक्षणा है; सो केवल लक्षणा तौ है नहीं. काहेतै? जा अर्थमें पदके शक्यका साक्षात्संबन्ध होवै तामें केवललक्षणा होवै है. द्विरेफ पदका शक्य दो रेफ हैं, तिनका अवयविता संबंध भ्रमरपदमें है; ता पदका शक्तिरूप संबंध अपने वाच्य मधुपमें है यातै शक्यसंबन्धि जो भ्रमरपद ताका संबंध होनेतै शक्यका परंपरासंबन्ध है; यातै लक्षितलक्षणा है. यद्यपि दो रेफनकूं द्विरेफ नहीं कहै हैं, किंतु दोरेफवालेकूं द्विरेफ कहै हैं. दोरेफवाला भ्रमरपद है; यातै द्विरेफपदका शक्य जो भ्रमरपद ताका मधुपसै साक्षात्संबन्ध होनेतै केवललक्षणा संभवै है, तथापि व्याकरणके मतमें सो समासकी शक्ति है; यातै द्विरेफ पदका शक्य दोरेफवाला भ्रमरपद है, न्यायवैशेषिकादिकनके मतमें समाससमुदायकी शक्ति नहीं मानै हैं, किंतु समाससमुदायके जो अवयव हैं, तिनकी लक्षणावृत्तिसै अधिक अर्थ समासमें प्रतीत होवै है. जैसे “द्विरेफ” इतना समाससमुदाय है ताकी किसी अर्थमें शक्ति नहीं. तहां द्वित्वसंख्याविशिष्ट द्विपदका अर्थ है, रेफत्वजाति विशिष्ट

अक्षर रेफपदका अर्थ है, द्विपदके शक्यका औ रेफपदके शक्यका अभेद-  
 संबन्ध वाक्यार्थ होवै तौ द्वित्वसंख्यावाले रेफ हैं यही अर्थ शक्य है; औ  
 दोरेफवाले पदकूं द्विरेफ कहैं हैं; सो लक्षणावृत्ति मानिकै कहैं हैं; परंतु इतना भेद  
 है:—न्यायवैशेषिकमतमें वाक्यकी लक्षणा नहीं मानै है, काहेतैं ?  
 शक्य संबंधकूं लक्षणा कहैं है. पदसमुदायरूप वाक्यकी किसी अर्थमें  
 शक्ति नहीं यातैं वाक्यके शक्यका अभाव होनेतैं शक्यसंबन्धरूप लक्षणा  
 वाक्यकी बनै नहीं; किंतु पदकी लक्षणा होवै है, यामतमें रेफपदकी  
 रेफवालेमें लक्षणा औ मीमांसामतमें तथा वेदांतिमतमें वाक्यकीभी लक्ष-  
 णा मानै है औ वाक्यकी लक्षणामें जो दोष कहाहै ताका यह समाधान  
 है:—पद समुदायकूं वाक्य कहैं है; सो समुदाय प्रत्येक पदसैं भिन्न नहीं यातैं  
 पदनका शक्यही वाक्यका शक्य है; अथवा शक्यसंबन्धरूप लक्षणा नहीं  
 किंतु बोध्यसंबन्धकूं लक्षणा कहैं हैं. जैसे पदका शक्यताशक्ति वृत्तिस बोध्य  
 है, तैसे परस्परसंबन्ध सहित पदार्थरूप वा पदार्थनका संबन्धरूप वाक्यार्थ भी  
 वाक्यबोध्य है. यातैं पदबोध्य संबन्धरूप लक्षणा जैसे पदकी होवै है तैरूं  
 वाक्यबोध्य संबन्धरूप लक्षणा वाक्यकी भी होवै है. यामतमें द्विरेफसमुदा-  
 यकी दोरेफवाले पदमें लक्षणा, इसरीतिसैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपदकी  
 मधुपमें लक्षणा होनेतैं लक्षितलक्षणा कहावै है. सो भी लक्षणाके अंतर्भूत  
 ही है. काहेतैं द्विरेफपदका शक्यजो दो रेफ ताका भ्रमरपदसैं साक्षात्संबन्ध  
 है; औ भ्रमरतैं भ्रमरपदद्वारा परंपरासंबन्ध है; यातैं शक्यसंबन्धरूप  
 लक्षणतैं लक्षितलक्षणा पृथक् नहीं. व्याकरण मतमें द्विरेफ पदका  
 शक्य दोरेफवाला भ्रमरपद है, ताका भ्रमरसैं साक्षात्संबन्ध है, यातैं यह  
 उदाहरण लक्षितलक्षणाका नहीं, केवल लक्षणाका है. ता मतमें लक्षित-  
 लक्षणाके उदाहरण "सिंहो देवदत्तः " इत्यादिक हैं. या स्थानमें "सिंहसैं  
 अभिन्न देवदत्त है" यह वाक्यका अर्थ पदनकी शक्तिवृत्तिसे प्रतीत होवै है, सो  
 संभवै नहीं. काहेतैं ? पशुत्व जाति औ मनुष्यत्व जाति परस्पर विरुद्ध हैं,

एकमें संभवै नहीं; यात सिंहशब्दकी शूरताकूरताधर्मवाले पुरुषमें लक्षणा है. ता पुरुषमें सिंहशक्यका साक्षात्संबंध नहीं होनेत केवल लक्षणा तौ है नहीं किंतु शूरतादिकनत सिंहशब्दके शक्यका आश्रयतासंबंध है; औ शक्यसंबंधि शूरतादिकनका पुरुषमें आश्रयतासंबंध है; परंतु सिंहकी शूरता औ पुरुषकी शूरताका अभेद मानै तब तौ सिंहकी शूरताका देवदत्तमें अधिकरणता संबंध है; औ दोनों शूरताका परस्पर भेद मानै तौ सिंहकी शूरताका पुरुषमें स्वजातीय शूरताधिकरणता संबंध है. सिंहकी शूरता स्वशब्दका अर्थ है; इसरीतिसे वाक्यका परंपरासंबंध होनेत सिंहशब्दकी शूरतादिगुणविशिष्टमें लक्षितलक्षणा है. शक्यके परंपरासंबंधकूं लक्षितलक्षणा कहै हैं, यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दसे उक्त अर्थकी सिद्धि छिष्ट है. काहेतै ? लक्षितलक्षणाशब्दकी रूढि तौ शक्यके परंपरासंबंधस कोशादिकनमें कही नहीं. औ योगवृत्तिसे लक्षणा शब्दका उक्त अर्थ प्रतीत होवै नहीं. काहेतै ? “ लक्षितस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा ” इसरीतिसे षष्ठी समास करै तौ लक्षित कहिये लक्षणावृत्तिसे जो प्रतीत हुया है ताकी लक्षणा यह लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ सिद्ध होवै है. “ द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः ” इत्यादिक जो लक्षितलक्षणाके उदाहरण कहे तहां उक्तस्वरूप लक्षितलक्षणा संभवै नहीं. काहेतै ? “ द्विरेफो रौति ” या वाक्यमें द्विरेफपदसे भ्रमरपदलक्षित होवै औ ताकी मधुपम लक्षणा होवै तौ उक्त अर्थका संभव होवै सो दोनों वार्ता हैं नहीं. काहेतै ? यद्यपि द्विरेफपदके शक्यका संबंध भ्रमरपदतै है, तथापि द्विरेफ पदसे लक्षित भ्रमरपद नहीं काहेतै ? वक्ताके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षित होवै है केवल शक्यसंबंधी लक्षित नहीं होवै है, जो केवल शक्यसंबंधी लक्षित होवै तौ गंगापदके शक्यके संबंधी मीनादिक अनेक हैं. ते सारेही गंगापदसे लक्षित हुये चाहिये याँत वक्ताके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षित होवै है. गंगापदके शक्यसंबंधी तौ अनेक हैं तथापि “ गंगायां ग्रामः ” या वाक्यमें श्रोताकूं गंगापदसे तीरका बोध होवै ऐसे तात्पर्यविषय शक्यसंबंधी केवल तीर हैं, याँत गंगापदसे तीरही लक्षित

है. घीनादिकभी शक्यसंबंधी तौ हैं उक्त तात्पर्यके विषय नहीं यातैं गंगा-पदसैं लक्षित नहीं. इसरीतिसैं द्विरेफपदके शक्यका संबंधी तौ भ्रमरपद है, परंतु द्विरेफपदसैं भ्रमरपदका बोध ओताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य नहीं किंतु द्विरेफपदसैं भ्रमरपदके शक्य मधुपका बोध ओताकूं होवै ऐसा वक्ताका तात्पर्य होवै है, यातैं द्विरेफपदके शक्यका संबंधीभी भ्रमरपद है. वक्ताके उक्त तात्पर्यका विषय नहीं होनेतैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपद नहीं, औ किसी रीतिसैं द्विरेफपदसैं लक्षित भ्रमरपद है, इस वार्ताकूं मानिलेवै तौभी भ्रमर-पदकी मधुपमें शक्ति है, यातैं ताकी लक्षणा कथन असंगत है इसरीतिसैं “लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा” इसरीतिसैं षष्ठीसमासका अर्थ उक्त उदाहरणमें संभवै नहीं; तैसैं “सिंहो देवदत्तः” या उदाहरणमें भी उक्त अर्थ संभवै नहीं. सिंहवृत्ति शूरतादिक सिंहशब्दके शक्यसंबंधी तौ हैं, परंतु सिंहशब्दसैं शूरतादिकनका बोध ओताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य नहीं; किंतु सिंहशब्दसैं सिंहसदृश पुरुषका बोध ओताकूं होवै, ऐसा वक्ताका तात्पर्य होवै है. यातैं शक्यसंबंधीभी शूरतादिक गुण उक्त तात्पर्यके विषय नहीं होनेतैं सिंहशब्दके लक्षित नहीं, औ किसी रीतिसैं सिंहशब्दसैं लक्षित शूरतादिक हैं याकूं मानि लेवैं तौ भी तिनकी लक्षणा कहना विरुद्ध है. का-हेतैं? शक्ती औ लक्षणा वर्णात्मक शब्दकी होवै है. शूरतादिक गुण शब्दरूप नहीं, यातैं तिनकी शक्ति वा लक्षणा संभवै नहीं. इस रीतिसैं “लक्षितस्य भ्रमर-पदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा” औ “लक्षितस्य शूरतादिगुणसमुदायस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा” इस प्रकारका अर्थ षष्ठीसमासमानिकै होवै है या अर्थमें शक्यके परंपरासंबंधका लक्षितलक्षणा शब्दसैं बोध होवै नहीं; पूर्व उक्त दोनूं उदाहरणोंमें शक्यका परंपरासंबंध तौ मधुप औ पुरुषमें है, औ पूर्वोक्त रीतिसैं लक्षितलक्षणा शब्दका योग अर्थ संभवै नहीं तथापि या वक्ष्यमाण रीतिसैं लक्षितलक्षणा शब्दका योग अर्थ षष्ठीसमास मानिकै शक्यका परंपरासंबंधही संभवै है:—यद्यपि वक्ताके तात्पर्यका विषय शक्यसंबंधी लक्षितशब्दका अर्थ है, तथापि भागत्यागलक्षणासैं

वक्तृतात्पर्य विषय इतना भाग त्यागिकै इहां शक्यसंबंधी लक्षितशब्दका अर्थ है; तैसें लक्षणाशब्दका अर्थ भी शक्यसंबंध है तामें शक्य भाग त्यागिकै भागत्यागलक्षणासैं संबंधमात्र लक्षणाशब्दका अर्थ है. यातें लक्षित कहिये शक्यसंबंधीकी लक्षणा कहिये संबंध लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ होवै है. इस रीतिसैं शक्यसंबंधीका संबंध लक्षितलक्षणा शब्दसैं योग-वृत्तिसैं ही सिद्ध होवै है; अथवा लक्षित शब्दकी तौ शक्यसंबंधीमें भागत्याग लक्षणा है; औ लक्षणा शब्दका शक्यसंबन्धही अर्थ है. ताकी संबंधमात्रमें लक्षणा नहीं, औ “लक्षितेन लक्षणा लक्षितलक्षणा” इसरीतिसैं तृतीयासमास मानें इष्ट अर्थकी सिद्धि होवै है. लक्षितेन कहिये शक्यसंबंधीद्वारा लक्षणा कहिये शक्यका संबंध यह लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. शक्यका संबंध कहूं साक्षात् होवै हैं, कहूं शक्यसंबन्धीद्वारा शक्यका संबंध होवै है. “द्विरेफो रौति” इत्यादि स्थानमें द्विरेफपदका शक्य जो दो रेफ तिनका मधुप साक्षात् संबंध नहीं; किंतु शक्यसंबंधी भ्रमरपदहै तिसका संबंधी मधुपहै. यातें द्विरेफपदका शक्य जो दोरेफ तिनका भ्रमरपदद्वारा मधुपसैं संबन्ध है. तैसें सिंहशब्दके शक्यके संबन्धी जे शूरतादिक गुण तिन्होंद्वारा सिंहशब्दके शक्यका संबन्धी शूरतादिगुणविशिष्टमें है. यातें सिंहशब्दका लक्षित कहिये शक्यसंबंधी जे शूरतादिगुण तिन्हद्वारा लक्षणा कहिये सिंहशब्दके शक्य का संबन्ध पुरुषमें है. षष्ठीसमास मानें तौ लक्षित शब्द औ लक्षणा शब्दमें भागत्याग लक्षणा माननी होवै है, औ तृतीयासमास मानें तौ लक्षणा शब्दका मुख्य अर्थ रहै है. एक लक्षितशब्दमें भागत्यागलक्षणा माननी होवै है, औ लक्षितलक्षणाशब्दमें कर्मधारयसमास मानें तौ लक्षित शब्द औ लक्षणाशब्द इन दोनोंका मुख्य यौगिक अर्थ रहै है. भाग-त्यागलक्षणा माननी होवै नहीं. अवयवकी शक्तिसैं जो शब्द अपने अर्थकूं जनावै ताकूं यौगिक शब्द कहैं हैं. जैसे “पाचक” शब्द है तही “पाच” अवयवका पाक अर्थ है, “अक” अवयवका कर्ता अर्थ है, इसरी-



तिसँ अवयवशक्तिसँ पाककर्ता पाचक शब्दका अर्थ होनेतँ पाचकशब्द यौगिक है. अवयवशक्तिकुं योग कहँ हैं. शास्त्रका असाधारण संकेत परिभाषा कहिये है. परिभाषातँ अर्थका बोधक शब्द पारिभाषिक शब्द कहिये है. लक्षितशब्दके लक्ष औ इत दो अवयव हैं; तिनमें लक्षशब्दका अर्थ लक्षण है. इतशब्दका अर्थ संबंधी है यातँ लक्षण-संबंधी अधका बोधक लक्षितशब्द यौगिक है. यातँ लक्षणवाला लक्षित-शब्दका अर्थ है. तैसँ शक्य संबंधका नाम लक्षणा है. यह शास्त्रका संकेत है. यातँ लक्षणा शब्दपरिभाषातँ शक्यसम्बन्धरूप अर्थबोधक होनेतँ पारिभाषिक है. “लक्षिता चासा लक्षणा लक्षितलक्षणा” यह कर्मधारयसमास है लक्षणवाली लक्षणा यह अर्थ कर्मधारयसमासतँ सिद्ध होवै है. असाधारण धर्मकुं लक्षण कहँ हैं शक्यसंबंधकुं लक्षणा कहँ हैं, यातँ लक्षका असाधारण धर्म शक्यसंबंधत्व है; सोई ताका लक्षण है; यद्यपि शक्यका संबंध साक्षात् परम्पराभेदतँ दो प्रकारका है औ बहुत स्थानमें शक्यका साक्षात्संबंधरूपलक्षणा है. “द्विरेफो रौति, सिंहो देवदत्तः” इत्यादिकनमें शक्यका साक्षात्संबंध है नहीं, तथापि लक्षणाका असाधारणधर्म शक्यसंबंधत्व है. संबंधम साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणम प्रविष्ट नहीं. जहां शक्यका परंपरासंबंध है, तहांभी शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा है “गगायां ग्रामः” इत्यादिक उदाहरणमें यद्यपि शक्यका साक्षात्संबंधरूप लक्षणा है, तथापि संबंधका साक्षात्पना लक्षणाके लक्षणम प्रविष्ट नहीं किंतु साक्षात्परंपरा साधारणसंबंधत्वरूपतँ लक्षणाके लक्षणमें संबंधमात्रप्रविष्ट है. इसीवास्तै “शक्यसंबंधो लक्षणा” ऐसा कहँ हैं; “शक्यसाक्षात्संबंधी लक्षणा” ऐसा नहीं कहँ हैं. इसरीतिसँ लक्षिता कहिये शक्यसंबंधत्वरूप स्वलक्षणवाली लक्षणा लक्षितलक्षणा शब्दका अर्थ है. सो परंपरा-संबंधस्थलमें संभवै है. यद्यपि लक्षितलक्षणाशब्दका उक्त अर्थ साक्षात्संबंधस्थलमें संभवै भी है. तहांभी लक्षितलक्षणा कही चाहिये. तथापि “लक्षिता लक्षणा लक्षितलक्षणा” या कहनेका यह अभिप्राय है:—शक्य साक्षात्त्वविशिष्टसंबंधत्वरहिता केवलशक्यसंबंधत्वरूपलक्षणवती लक्षणा

लक्षितलक्षणा, यातें केवल लक्षणाका संग्रह होवै नहीं, इसरीतिसें कर्म-  
धारय समास है.

### शब्दको तृतीय गौणवृत्तिका कथन ॥ ९ ॥

और कितने ग्रंथनमें यह लिख्या है:—“सिंहो देवदत्तः” इत्यादिवाक्यनमें  
सिंहादिशब्द गौणीवृत्तिसें पुरुषादिकनके बोधक हैं. जैसें शक्ति औ लक्षणा  
पदकी वृत्ति है तैसें गौणी वृत्ति है. पदके शक्य अर्थमें जो गुण  
होवै तिसवाले अशक्य अर्थमें पदकी गौणीवृत्ति कहिये है. जैसें सिंह-  
पदके शक्य में शूरतादिक गुण हैं; तिनवाला जो सिंहशब्दका अशक्य  
पुरुष तामें सिंहशब्दकी गौणीवृत्ति है, सो पूर्व प्रकारसें लक्षणाके अंतर्भूत है.

### चतुर्थीव्यंजनावृत्तिका कथन ॥ १० ॥

औ चौथी व्यंजनावृत्ति अलंकारग्रंथनमें लिखी है, ताका यह उदाहरण  
है:—शत्रुग्रहमें भोजननिमित्त प्रवृत्ति पुरुषकूं दूसरा प्रिय पुरुष कहै “विषे  
भुंक्ष्व” तहां ‘विषका भोजन कर’ यह शक्तिवृत्तिसें वाक्यका अर्थ है, औ  
भोजनके अभावमें वक्ताका तात्पर्य है. सो भोजनमें शक्तिवाले पदकी अ-  
भावमें संबंधके अभावतैं लक्षणाभी बन नहीं; यातैं शत्रुग्रहतैं  
भोजननिवृत्तिवाक्यका व्यंग्य अर्थ है. व्यंजनावृत्तिसें जो अर्थ  
प्रतीत होवै सो व्यंग्य अर्थ कहिये है. अन्य उदाहरण:—संध्याकालमें  
अनेक पुरुषनकूं नानाकार्यमें प्रवृत्तिनिमित्त किसीन “सूर्योऽस्तं गतः”  
यह वाक्य उच्चारण किया; ताकूं सुनिकैं नाना पुरुष तिसकालमें अपने अपने  
कर्तव्यकूं जानिकैं प्रवृत्त होवैं हैं; तहां अनेक पुरुषनकूं नाना कर्तव्यका बोध  
व्यंजनावृत्तिसें होवै है. इसरीतिसें व्यंजनावृत्तिके अनेक उदाहरण काव्य  
प्रकाश काव्यप्रदीप आदिक ग्रंथनमें मम्मट गोविंदभट्ट आदिकोंने लिखे  
हैं सो बहुत उदाहरण शृंगार रसके हैं यातैं नहीं लिखे. न्यायग्रंथनमें व्यंजना  
वृत्तिकाभी लक्षणावृत्तिसें अंतर्भाव कइया है. और जो आलंकारीक कहै हैं:—  
शक्यसंबंधी अर्थका तौ लक्षणावृत्तिसें बोध संभवै है, औ शक्य अर्थके

संबन्धी अर्थमें लक्षणा संभव नहीं, ताकी शब्दसें प्रतीतिके अर्थ व्यंजनावृत्ति माननी चाहिये ? ताका यह समाधान है:—साक्षात् औ परंपरा भेदतें संबंध दो प्रकारका होवै है. तिनमें साक्षात् संबंध तौ परस्पर किनोका ही होवैहै, सर्वका होवै नहीं; औ परंपरासंबन्ध तौ सर्व पदार्थनका परस्पर संभवैहै. बहुत क्या कहैं:—गोत्व अभवत्वकाबी परस्पर व्यधिकरणता संबंध है घटाभाव औ घट परस्पर विरोधी हैं. तौ भी घटाभावका घटमें प्रतियोगिता संबन्ध औ घटका अपने अभावमें स्ववृत्तिप्रतियोगिता-निरूपकता संबन्ध है. इसरीतिसें सर्व पदार्थनका आपसमें परंपरा-संबन्ध संभवै है. यातें व्यंग्य अर्थभी शक्यसंबन्धी होनेतें लक्ष्यके अंतर्भूत है; औ व्यंजनावृत्तिका प्रतिपादन काव्यप्रकाशमें और ताकी टीकामें जयराम भट्टाचार्यादिकोंन लिख्या है; तैसें काव्यप्रदीपमें और ताकी टीका उद्योतनमें नागोजीभट्टनैं लिख्या है. ताका खंडनभी न्यायग्रंथनमें लिख्या है औ व्याकरण ग्रंथनमें कहूं खंडन लिख्या है. कहूं. प्रतिपादन लिख्या है. अद्वैतसिद्धांतमें खंडनका वा प्रतिपादनका आग्रह नहीं, यातें प्रतिपादनकी रीतिमात्र जनार्द है.

### लक्षणाके भेदका कथन ॥ ११ ॥

शक्ति औ लक्षणा दो वृत्ति सर्वके मतमें हैं. औ महावाक्यके अर्थ निरूपणमें भी दोकाही उपयोग है. तिनमें शक्तिका निरूपण किया, औ शक्यके साक्षात्संबन्ध और परंपरासंबन्धके भेदतें केवल लक्षणा औ लक्षित लक्षणारूप दो भेद लक्षणाके कहे जहत् लक्षणा अजहत् लक्षणा भाग-त्याग लक्षणा इन भेदनतें फेरि तिनि प्रकारकी लक्षणा है.

जहां शक्यको प्रतीति नहीं होवै केवल शक्य संबन्धीकी प्रतीति होवै तहां जहल्लक्षणा होवै है. जैसे "विषं भुंक्ष्व" या स्थानमें शक्य जो विषभोजन ताकूं त्यागिकै शक्यसंबन्धी भोजननिवृत्तिकी प्रतीति होनेतें जहल्लक्षणा है. यद्यपि जहां शक्य अर्थका संबन्ध नहीं संभवै तहां

जहल्लक्षणाका अंगीकार होवै है. जैसे "गंगायां ग्रामः" या स्थानमें पदनके शक्य अर्थनका परस्पर संबन्ध संभवै नहीं. औ "विषं भुङ्क्व" या स्थानमें शक्य अर्थका अन्वय संभवै है. मरणका हेतुभी विष है तौभी भोजनमें विषका अन्वय संभवै है; तथापि अन्वयानुपपत्ति लक्षणामें बीज नहीं; किंतु तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणामें बीज है यह ग्रंथमें लिखा है, ताका यह भाव है:—अन्वय कहिये शक्य अर्थका संबन्ध ताकी अनुपपत्ति कहिये असंभव जहां होवै तहां लक्षणा होवै है; यह नियम नहीं जो यही नियम होवै तौ "यष्टीः प्रवेशाय" या वाक्यमें यष्टिपदकी यष्टिधरनमें लक्षणा नहीं होवैगी. काहेतें ? यष्टिपदके शक्यका प्रवेशमें अन्वय संभवै है, यातें तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणाम बीज है. अन्वयानुपपत्ति नहीं; तात्पर्य कहिये वाक्यकर्ताकी इच्छा ताकी अनुपपत्ति कहिये शक्य अर्थमें असंभव लक्षणा माननेका बीज कहिये हेतु है. "यष्टीः प्रवेशाय" या वाक्यमें तात्पर्यानुपपत्ति है; काहेतें ? यष्टिका प्रवेश जो शक्य अर्थ तामें वक्ताका तात्पर्य भोजनके समय संभवै नहीं, यातें यष्टिपदकी यष्टिधर पुरुषनमें लक्षणा है, तैसें मरणहेतु विषभोजनमें पिताका तात्पर्य संभवै नहीं; यातें भोजननिवृत्तिमें जहल्लक्षणा है. "गंगायां ग्रामः" या स्थानमें तात्पर्यानुपपत्तिभी संभवै है, यातें जहां तात्पर्यानुपपत्ति होवै तहां लक्षणा मानिये है, यह नियम है, "गंगायां ग्रामः" या स्थानमेंभी गंगापदका शक्य जो देवनदी प्रवाह ताकूं त्यागिके शक्यसंबन्धी तीरकी प्रतीति होवै है, यातें जहल्लक्षणा है.

जहां सामान्यतीरबोधमें वक्ताका तात्पर्य नहीं है; किंतु गंगातीरके बोधमें वक्ताका तात्पर्य है तहां गंगा पदकी गंगातीरमें अजहल्लक्षणा है औ अजहल्लक्षणाके असाधारण उदाहरण तौ " काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्" इत्यादिक हैं, सहितशक्यसंबन्धीकी जहां प्रतीति होवै तहां अजहल्लक्षणा होवै है. भोजनवास्तै दाधिरक्षामें वक्ताका तात्पर्य है. सो बिडालादिकनसें

दधिरक्षणविना संभवै नहीं, यातें काकपदकी दधिउपघातकमें अजहल-  
लक्षणा है. इसरीतिसें "उन्निणो यांति" या स्थानमें उन्निपदकी उन्निसं-  
युक्त एक सार्थमें अजहललक्षणा है. न्यायमतमें नीलादिकपदनकी गुणम-  
त्रमें शक्ति है "नीलो घटः" इत्यादिक वाक्यनमें नीलरूपवालेके बोधक  
नीलादिकपद लक्षणातें हैं तहां शक्यसहित संबन्धीकी प्रतीति होवैहै,  
यातें अजहललक्षणा है. और कोशकारके मतमें नीलादिकपद लक्षणातें हैं.  
तहां शक्यसहित संबन्धीकी प्रतीति होवैहै, यातें अजहललक्षणा है. औ  
कोशकारके मतमें नीलादिकपदनकी गुण औ गुणीमें शक्ति है लक्षणा  
नहीं वेदांतपरिभाषाग्रंथमें नीलादिकपदनकी गुणीमें अजहललक्षणा  
कही सो न्यायका मत है.

औ शक्य अर्थके एकदेशकूं त्यागिकै एकदेशके बोधमें वक्ताका तात्पर्य  
होवै, तहां भागत्यागलक्षणा होवैहै. जैसे "सोऽयं देवदत्तः" या स्थानमें  
भागत्यागलक्षणा है. इहां परोक्षवस्तु तत्पदका अर्थ है औ अपरोक्षवस्तु  
इदंपदका अर्थ है. दकारादिवर्णविशिष्ट नामवाला पुरुषशरीर देवदत्त-  
पदका अर्थ है, तत्पदार्थका इदंपदार्थसें अभेद तत्पदोत्तर विभक्तिका अर्थ  
है, इदंपदार्थका देवदत्तपदार्थसें अभेद इदंपदोत्तरविभक्तिका अर्थ है, अथवा  
तत्पद औ इदंपदस उत्तरविभक्ति निरर्थक है. समानविभक्तिवाले पदनके  
सन्निधानतें पदार्थनका अभेद प्रतीत होवै है, यातें परोक्षवस्तुसें अभिन्न  
अपरोक्ष वस्तुस्वरूप देवदत्तनामवाला शरीर है. यह वाक्यके पदनका  
शक्य अर्थ है. सो उष्ण शीतल है, याकी नाद बाधित है. बाधित अर्थमें  
वक्ताका तात्पर्य संभवै नहीं, यातें तत्पदइदंपदके शक्यमें परोक्षता अपरो-  
क्षता भागकूं त्यागिकै वस्तुभागमें लक्षणा होनेतें भागलक्षणा है.

इसरीतिसें तीनिभांतिकी लक्षणा प्रयोजनवती लक्षणा औ निरूढल-  
क्षणा भेदतें दो प्रकारकी है:—जहां शक्तिवाले पदकूं त्यागिकै लाक्षणिक



शब्दप्रयोगमें प्रयोजन कहियं फल होवै सं प्रयोजनवती लक्षणा कहिये है. जैसे गंगापदकी तीरमें प्रयोजनवती लक्षणा है. "तीरे ग्रामः " ऐसा कहें तो तीरमें शीतपावनतादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, गंगापदसें तीरका बोध न करें गंगाके धर्म शीतपावनतादिक तीरमें प्रतीत होवै हैं, इसी वास्तै व्यंजनावृत्तिकूं आलंकारिक मानें हैं. न्यायमतमें शीतपावनतादिक शब्दबोधके विषय नहीं, किंतु अनुमितिके विषय हैं. तथाहि— "गंगातीरं शीतपावनत्वादिमत, गंगापदबोध्यत्वात् गंगावत् " यह अनुमान है. सर्वथा प्रयोजनवती लक्षणा है.

औ पदकी जिस अर्थमें शक्तिवृत्ति होवै नहीं औ शक्यकी नाइ जिस अर्थकी प्रतीति जिसपदसें सर्वकूं प्रसिद्ध होवै तिस अर्थमें ता पदकी प्रयोजनशून्यलक्षणा निरुद्धलक्षणा कहिये है. जैसे नीलादिक पदनकी कोशरीतिसै गुणगुणीमें शक्ति मानें तो गौरवदोष है. औ शक्यतावच्छेदक एक एक धर्मका लाभ होवै नहीं; यातें गुणमात्रमें शक्ति है. औ " नीलो घटः " इत्यादिक वाक्यनकूं सुनतेही सर्व पुरुषनकूं गुणकी प्रतीति अतिप्रसिद्ध है; यातें नीलादिक पदनकी गुणीमें प्रयोजनशून्यलक्षणा होनेतें निरुद्धलक्षणा है. निरुद्धलक्षणा शक्तिके सदृश होवै है. कोई विलक्षण अनादि तात्पर्य होवै तहां निरुद्धलक्षणा होवै है.

औ जहां प्रयोजन औ अनादि तात्पर्य दोनूं होवैं नहीं; किंतु ग्रंथकार अपनी इच्छातें लाक्षणिक शब्दका प्रयोगविना प्रयोजन करै है, तहां तीसरी ऐच्छिकलक्षणा होवै है; परंतु अनादि तात्पर्य औ प्रयोजन विना लाक्षणिक शब्दके प्रयोगकूं विद्वान सर्वाचीन नहीं कहें हैं; इसी कारणतें काव्यप्रकाशादिक साहित्य ग्रंथनमें निरुद्धलक्षणा औ प्रयोजनवती लक्षणाके भेद उदाहरणसहित लिखे हैं. ऐच्छिक लक्षणा लिखी नहीं, गदाधरभट्टाचार्यादिकोंने ऐच्छिक लक्षणा लिखी है. तिनका तात्पर्य ऐच्छिक लक्षणाकी संभावनामें है. औ " ऐच्छिकलक्षणावाले पदका प्रयोग साधु है " इस अर्थमें तात्पर्य नहीं. लक्षणाके अर्वांतर भेद

मम्मट आदिकोंने और बहुत लिखे हैं. तथापि वेदांतग्रंथनमें कहूं लिखे नहीं; यातैं जिज्ञासुकूं तिनके लिखनेका उपयोग नहीं.

### शाब्दबोधकी हेतुताका विचार ॥ १२ ॥

जैसैं शक्यतावच्छेदकमें शक्ति है तैसैं लक्ष्यतावच्छेदक तीरत्वादिक-  
नमें गंगादिकपदनकी लक्षणा नहीं; किंतु व्यक्तिमात्रमें लक्षणावृत्ति होवै  
है, औ पदकी वृत्तिविना लक्ष्यतावच्छेदकी स्मृति औ शाब्दबोध  
होवै है. यह वार्ता शब्दार्थनिर्णयके ग्रंथनमें प्रतिपादन करी है. औ  
मीमांसाके मतमें लाक्षणिकशब्दसैं लक्ष्य अर्थकी स्मृति तौ होवै  
है औ लक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु लाक्षणिकपद नहीं, किंतु लाक्ष-  
णिकपदके समीप जो पदोत्तर सो अपने शक्य अर्थके शाब्दबोधका औ  
लक्ष्य अर्थके शाब्दबोधका हेतु होवै है. जैसैं “गंगायां ग्रामः ” या वाक्यमें  
गंगापद तीरमें लाक्षणिक है. सो तीरकी स्मृतिका हेतु है. औ तीर विषे  
शाब्दबोधका हेतु नहीं; किंतु तीरविषे शाब्दबोधका हेतु औ अपने शक्य  
विषे शाब्दबोधका हेतु “ग्राम” पद है. या मतकी साधक यह युक्ति है:—  
लाक्षणिक शब्दकूं शाब्दबोधकी जनकता मानैं तौ सकल शाब्दबोधकी  
जनकताका अवच्छेदक धर्मका लाभ नहीं होवैगा. काहेतैं ? मीमांसाके  
मतमें तौ शाब्दबोधकी जनकता लाक्षणिक पदमें है नहीं; किंतु शक्तप-  
दमें है. यातैं शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति है. औ लाक्ष-  
णिक पदकूंभी शाब्दबोधकी जनकता मानैं तौ ता जनकतासैं शक्तिन्यून  
वृत्ति होनेतैं ताका अवच्छेदक नहीं होवैगा. जो न्यूनदेशवृत्ति औ अधिक-  
देशवृत्ति न होवै, किंतु जाके समानदेशवृत्ति जो होवै ताका अवच्छेदक  
सो होवै है. शाब्दबोधकी जनकता सकल शक्तपदमें रहै है; ताके समानदे-  
शमें शक्ति रहै है, यातैं शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति संभवै है,  
लाक्षणिक पदमेंभी शाब्दबोधकी जनकता मानैं तौ लाक्षणिकपदम शक्ति

है नहीं, शब्दबोधको जनकता है, यातैं न्यूनदेशवृत्ति होनेतैं शब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक शक्ति तौ संभवै नहीं औ शक्त लाक्षणिक सारे पदनमें रहनेवाला एक धर्म है नहीं; यातैं शब्दबोधकी जनकता निरवच्छेदक होवैगी. सो निरवच्छेदक जनकता अलंकि है. दंडकुलालादिक-नमें घटादिकनकी जनकताके अवच्छेदकादंडत्व कुलालत्वादिक है यातैं निरवच्छेदक जनकता असिद्ध है. इस रीतिसैं लाक्षणिकपदकूं शब्दबोधकी जनकता नहीं. यह मीमांसाका मत है औ अद्वैतवादका अतिविरोधी है. काहेतैं ? महावाक्यनमें सकलपद लाक्षणिक हैं. तिनतैं शब्दबोधकी अनुपपत्ति होवैगी. यातैं इस मतका खंडन अवश्य कर्तव्य है; तामें यह दोष है:—“गंगायां ग्रामः” या वाक्यमें ग्रामपदसैं तीरविषै शब्दबोध मानैं तौ ग्रामपदकी तीरमें भी शक्ति हुई चाहिये काहेतैं ? जो पद—लक्षणाविना जिस अर्थविषै शब्दबोधका जनक होवै तिस पदकी ता अर्थविषै शक्ति है यह नियम है. मीमांसक मतमें ग्रामपद लक्षणा विना तीरविषै शब्दबोधका जनक होनेतैं तीरमें शक्त हुवा चाहिये; औ यह नियम है:—जा पदमें जिस अर्थकी वृत्ति होवै ता पदसैं तिस अर्थ विषै स्मृति होवैहै. औ तिस अर्थ विषै ही ता पदसैं शब्दबोध होवैहै. मीमांसकमतमें या नियमका भंग होवैगा, काहेतैं ? मीमांसकमतमें लक्षणावृत्ति तौ तीरमें गंगापदकी औ तीरकी स्मृतिभी गंगापदसैं और तीरविषै शब्दबोध गंगापदसैं नहीं; किंतु शब्दबोध तीरका ग्रामपदसैं होवैहै; ता ग्रामपदकी तीरमें शक्ति वा लक्षणावृत्ति नहीं औ ग्रामपदसैं तीरको स्मृतिभी नहीं यातैं यह मत बुद्धिमानोंकूं हंसने योग्य है औ ग्रामपदसैं तीरका शब्दबोध मानैं ग्रामविषै शब्दबोध नहीं होवेगा; काहे तैं ? जहां हरिआदिक एकपदकी अनेक अर्थनमें शक्ति है तहांभी एककालमें एक पुरुषकूं हरिपदसैं एकही अर्थका बोध होवै है. जो अनेक पदार्थनका एक पदसैं बोध होवै तौ हरि या कहनेतैं वानरकैं ऊपरि सूर्य है इसरीतिसैं शब्दबोध हुवा चाहिये जैसें एक

प्राथम्यपदतै परस्पर संबंधी ग्रामतीरका शाब्दबोध होवै है तैसें एक हरिपदतै परस्परसंबंधी वानर सूर्यका शाब्दबोध हुवा चाहिये. जो ऐसे कहें:— एकपदतै दोशक्यका शाब्दबोध होवै नहीं ता एक पदतै अपने शक्यके साथ अपने अशक्य अलक्ष्यके संबंधका तौ शाब्दबोध अत्यंत दूर है, यातैं “लाक्षणिकं नानुभावके” यह मीमांसाका वचन असंगत है. औ जो लाक्षणिक शब्दकूं शाब्दानुभवकी जनकतामें दोष कहा शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक नहीं मिलैगा. ताका यह समाधान है:—शब्दमें शक्ति औ लक्षणाके भेदतैं दो प्रकारकी वृत्ति है. कहूं अर्थकी शक्ति-वृत्ति है; कहूं अर्थकी लक्षणावृत्ति है. शाब्दबोधकी जनकता शब्दमात्रमें है औ वृत्तिभी शब्दमात्रमें है. यातैं तिस जनकताके समान देशमें रहनेतैं ताका अवच्छेदक वृत्ति है, अथवा शाब्दबोधकी जनकताका अवच्छेदक योग्य शब्दत्व है; इस रीतिसैं लाक्षणिक पदसैंभी शाब्दबोध होवै है.

**महावाक्यनमें लक्षणाका उपयोग और तामें**

**शकासमाधान ॥ १३ ॥**

महावाक्यनमें जहत्लक्षणा औ अजहत्लक्षणा नहीं; किंतु भागत्याग लक्षणा है. ताकी रीति विचारसागरमें लिखी है सो भागत्यागलक्षणा महावाक्यनमें लक्षितलक्षणा नहीं; किंतु केवल लक्षणा है. काहेतैं ? लक्ष्य चेतनतैं वाच्यका साक्षात् संबंध है परंपरा नहीं. जहां भागत्यागलक्षणा होवै तहां वाच्यका एकदेश लक्ष्य होवै है; ता वाच्यके एकदेशतैं वाच्यका साक्षात् संबंध होवै है; यातैं केवललक्षणा होवै है औ महावाक्यतैं जिज्ञासुकूं असंढ ब्रह्मका बोध होवै ऐसा ईश्वरका अनादि तात्पर्य है; यातैं निरूढ-लक्षणा है प्रयोजनवती नहीं. इहां ऐसी शंका होवै है:—वाक्यअर्थका लक्ष्य चेतनसैं संबंध मानैं तौ लक्ष्य अर्थमें असंगताकी हानि होवैगी; संबंध नहीं मानैं तौ लक्षणा बनै नहीं. काहेतैं ? शक्य संबंध अथवा बोध्यसंबंधकूं लक्षणा कहैं हैं सो असंगमें संभवै नहीं? ताका यह समाधान है:—वाच्य

अर्थमें चेतन औ जड़ दो भाग हैं. ताका चेतन भागका लक्ष्य अर्थमें तादात्म्यसंबंध है. सकल पदार्थनका स्वरूपमें तादात्म्यसंबंध होवै है. वाच्यभाग चेतनका स्वरूपही लक्ष्य चेतन है; यातैं वाच्यमें चेतन भागका लक्ष्य चेतनमें तादात्म्यसंबंध है, औ वाच्यमें जड़ भागका लक्ष्यचेतनसें अधिष्ठानता संबंध है कल्पितके संबंधतैं अधिष्ठानका स्वभाव बिगरै नहीं, औ अपने तादात्म्य संबंधसें भी स्वभावकी हानि होवै नहीं; यातैं लक्ष्य अर्थकी असंगता बिगरै नहीं

अन्यशंकाः—तत्पदकी अखंडचेतनमें लक्षणा मानैं औ त्वंपदकीभी अखंड चेतनमें लक्षणा मानैं तौ पुनरुक्ति दोष होनेतैं “घटो घटः” इस वाक्यकी नाई अप्रमाण वाक्य होवैगा. दोनूं पदनका लक्ष्य अर्थ जुदा मानैं तौ अभेदबोधकता नहीं होपैगी ? ताका यह समाधान है, :-मायाविशिष्ट औ अंतःकरणविशिष्ट तौ तत्पद औ त्वंपदका शक्य है, उपहित लक्ष्य है, जो ब्रह्मचेतन दोनूं पदनका लक्ष्य होवै तौ पुनरुक्ति दोष होवै सो ब्रह्मचेतन लक्ष्य नहीं किंतु मायाउपहित औ अंतःकरण उपहितलक्ष्य है सो उपाधिके भेदतैं भिन्न है पुनरुक्ति नहीं. औ उपहित दोनूं परमार्थसें अभिन्न हैं, यातैं अभेद बोधकता वाक्यकूं संभवै है. इस रीतिसें तत्पदार्थ औ त्वंपदार्थका उद्देश विधेय भाव मानिकै अभेदबोधकता निर्दोष है. तत्पदार्थमें परोक्षता भ्रम निवृत्तिके अर्थ तत्पदार्थकूं उद्देश करिकै त्वंपदार्थता विधेय है. त्वंपदार्थमें परिच्छिन्नता भ्रम निवृत्तिके अर्थ त्वंपदार्थकूं उद्देश करिकै तत्पदार्थता विधेय है औ पुनरुक्तिके परिहारवास्तै कोई ग्रंथकारका यह पात्यर्थ है:-जो दोपदनकूं भिन्न भिन्न लक्षकता मानैं तौ पुनरुक्तिकी शंका होवै सो भिन्न भिन्न लक्षकता नहीं; किंतु मीमांसक रीतिसें दोनूं पद मिलिकै अखंड ब्रह्मके लक्षक हैं, इसीवास्तै प्राचीन आचार्योंनैं महावाक्यनकूं प्रातिपदिकार्थमात्रकी बोधकता कही है. यद्यपि उद्देश विधेयभाव शून्य अर्थका बोधक वाक्य लोकमें अप्रसिद्ध है, तथापि अलौकिक अर्थ महावाक्यनका है; यातैं अप्रसिद्ध दोष नहीं किंतु भूषण है.



जो अप्रसिद्ध दोष होवै तौ असंगी अर्थकी बोधकताभी वाक्यकूं लोकमें अप्रसिद्ध है; यातैं असंगी ब्रह्मकी बोधकताभी महावाक्यनकूं नहीं होवैगी जैसे लोकमें अप्रसिद्ध असंगी ब्रह्मकी बोधकता मानिये है; तैसें उद्देश्यविधेय भाव शून्य असंख्य अर्थकी बोधकता संभवै है; इसीरीतिसें लक्षणाके प्रसंगमें बहुत विचार प्राचीन आचार्योंनैं लिख्या है.

## लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसें महावाक्यकूं अद्वैतब्रह्मकी बोधकता ॥ १४ ॥

कोई आधुनिक ग्रन्थकार लक्षणाविना शक्तिवृत्तिसेंही महावाक्यनकूं आद्वितीय ब्रह्मकी बोधकता मानैं हैं तिन्होंने यह प्रकार लिख्याहै:—विशिष्ट-वाचक पदके अर्थका अन्यपदके विशिष्टअर्थसें जहां संबंध नहीं संभवै तहां पदकी शक्तिसेंही विशेषणकूं त्यागिकै विशेष्यकी प्रतीति होवैहै. जैसे “अनित्यो घटः” या वाक्यमें घटत्वविशिष्ट व्यक्तिका वाचक घटपद है, ताका अनित्यत्वविशिष्ट अनित्यपदार्थसें अभेदसंबंध बोध न करिये है, औ घटत्वजाति नित्य है, यातैं घटत्वविशिष्टका अनित्यपदार्थसें अभेदबाधित होनेतैं ताका अनित्यपदार्थसें अभेदसंबंध संभवै नहीं. तहां घटत्वरूप विशेषणकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्रकी घटपदसें स्मृति औ अनित्यपदार्थसें संबंधबोधरूप शाब्द-बोध होवैहै, “गेहे घटः” या वाक्यमें घटत्वरूपविशेषणकूं त्यागिकै विशेष्य व्यक्तिमात्रकी घटपदसें स्मृति औ शाब्दबोध होवैहै; तैसें “घटे रूपम्” या वाक्यमेंभी घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्रकी प्रतीति होवैहै काहेतैं? “गेहे घटः” या वाक्यमें गेहकी आधेयता घटपदार्थमें प्रतीत होवैहै औ घटत्वजातिमें अपना आश्रय व्यक्तिकी आधेयता होवैहै; गेहकी आधेयता बाधित है, यातैं घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्रमें गेहकी आधेयताका संबंध बोधन करिये है, तैसें गेह पदार्थमें गेहत्वका त्याग होवै है. “घटे रूपम्” या वाक्यमें भी घटत्वकूं त्यागिकै द्रव्यरूपव्यक्तिमात्रमें अधिकरणता औ रूपत्वकूं त्यागिकै गुणमात्रमें आधेयता प्रतीत होवैहै. काहेतैं? घटपदार्थकी

आधेयताशाला रूप पदार्थ है यह वाक्यका अर्थ है, तहां घटत्वकी आधेयता किस्तीमें है नहीं. याँत घटत्वकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्र घटपदका अर्थ है ताकी आधेयता रूपत्वजातिमें नहीं; किंतु रूपव्यक्तिकी आधेयता रूपत्वमें है. याँतै रूपददार्थमें रूपत्वका त्याग है. तैसैं “उत्पन्नो घटः, नष्टो घटः” इत्यादिक वाक्यनमें जातिरूप विशेषणकूं त्यागिकै व्यक्तिमात्र घटादिक पदनका अर्थ है; काहेतै? जाति नित्य है ताके उत्पत्ति नाश बनें नहीं. जैसैं पूर्व वाक्यनमें विशिष्टवाचक पदनमें शक्तिबलतैही विशेष्यमात्रका बोध होवै है, तैसैं महावाक्यनमेंभी विशिष्टवाचक पदनकी शक्तिबलतै ही माया अंतः-करणरूप विशेषणकूं त्यागिकै चेतनरूप विशेष्यमात्रकी प्रतीति संभवै है. लक्षणाका अंगीकार निष्फल है, परंतु इतना भेद है:—विशिष्ट-वाचकपदके वाच्यका एकदेश विशेष्य होवैहै औ एकदेश विशेषण होवैहै. जाति विशेषण होवैहै औ व्यक्ति विशेष्य होवैहै. तिनमें विशेष्य भागका बोध तौ शक्तिसैं होवैहै औ केवल विशेषणका बोध होवै नहीं. जो वाच्यके विशेषणमात्रकाभी विशिष्टवाचकके शब्दकी शक्तिसैं बोध होवै तौ “अनित्यो घटः” या वाक्यकी नाई “नित्यो घटः” यह वाक्यभी घट-पदसैं जातिमात्रका बोध करिकै साधु हुया चाहिये; याँतै विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यमात्रकी प्रतीति होवैहै. “सोऽयं देवदत्तः” या वाक्यमें भी परोक्षत्व अपरोक्षत्व विशेषणकूं त्यागिकै विशेष्यमात्रकी प्रतीति शक्ति-वृत्तिसैंही होवैहै, भागत्याग लक्षणाका कोई उदाहरण है नहीं; याँतै जहत्-लक्षणा अजहत्लक्षणा भेदतैं दो प्रकारकी लक्षणा माननी चाहिये. भाग-त्यागलक्षणा अलीक है. औ वेदांतपरिभाषामैं धर्मराजनैं पूर्वप्रकारसैं महा-वाक्यनमें लक्षणाका खंडन करिकै भागत्यागलक्षणाका स्वरूप औ उदाहरण इस रीतिसैं कहे हैं:—सांप्रदायिक रीतिसैं वाच्यके एकदेशमें वृत्ति भागलक्षणाका स्वरूप है; या मतमें वाच्यके एकदेशमें वृत्ति शक्तिकाही स्वरूप है. सो भागलक्षणाका स्वरूप नहीं; किंतु शक्य औ अशक्यमें जो

वृत्ति सो भागत्यागलक्षणा कहिये है. यद्यपि अजहल्लक्षणाभी शक्य अशक्यमें वृत्ति है, तथापि जहां शक्य अर्थका विशेषणतासैं बोध औ अशक्यका विशेष्यतासैं बोध होवै, तहां अजहल्लक्षणा कहिये है. जैसे "नीलो घटः" या वाक्यमें नीलपदका शक्य रूप है, ताका विशेषणतासैं बोध होवै है; औ नीलरूप द्रव्यका आश्रय अशक्य है, ताका विशेष्यतासैं बोध होवै है यातैं नीलपदकी नीलरूपके आश्रयमें अजहल्लक्षणा है; ऐसे "मंचाः कोशंति" या वाक्यमें मंचपदका शक्य विशेषण है; अशक्य पुरुष विशेष्य है; यातैं अजहल्लक्षणा है. औ जहां शक्य अशक्य दोनूं विशेष्य होवैं औ शक्यतावच्छेदकसैं व्यापक लक्ष्यतावच्छेदक धर्म विशेषण होवै तहां भागत्यागलक्षणा कहिये है. जैसे "काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्" या वाक्यमें काकपदका शक्य वायस और अशक्य बिडालादिक विशेष्य हैं; औ शक्यतावच्छेदक काकत्वका व्यापक दध्युपघातकत्व लक्ष्यतावच्छेदकत्व विशेषण है. काहेतैं ? दधिकं उपघातक काकबिडालादिकनतैं दधिकी रक्षा कर यह वाक्यका अर्थ है. तहां काकत्वविशिष्टव्यक्ति काकपदका शक्य है. तामैं काकत्वका त्याग करिके दध्युपघातकत्वविशिष्ट काकबिडालादिकनका लक्षणासैं बोध होनेतैं काकपदके वाच्यके एक भाग काकत्वका त्याग होवै है व्यक्तिभागका बोध होवै है तैसें बिडालत्वादिकनका त्याग व्यक्तिका बोध होवै है; यातैं भागत्यागलक्षणा है. तैसें "छत्रिणो यांति" या वाक्यमें भी भागत्यागलक्षणा है. काहेतैं ? छत्ररहित औ छत्ररहित एकसाथवाले पुरुष जावैं हैं. यह वाक्यका अर्थ है. तहां छत्रिपदका शक्य छत्ररहित अशक्य छत्ररहित दोनूं विशेष्य हैं. औ शक्यतावच्छेदक छत्रिताका व्यापक एकसार्थवाहिता लक्ष्यतावच्छेदक विशेषण है यास्थानमें भी छत्रके संबंधविशिष्ट जो छत्रीपदका शक्य तामैं छत्रसंबंधरूप शक्यतावच्छेदककूं त्यागिक एक सार्थवाहित्वविशिष्ट छत्री तदन्यका लक्षणासैं बोध होनेतैं वाच्यके एकभाग

उपसंबंधकृत्याग करिके एक भाग पुरुषका बोध होवैहै. यातें भागत्याग-लक्षणा है. इसरीतिसैं वेदांतपरिभाषामें भागत्यागलक्षणाके उदाहरण कहे हैं सो सांप्रदायिक मतमें सारै अजहत्लक्षणाके उदाहरण हैं कहूं अजहत्लक्षणाके उदाहरणमें शक्य अर्थ विशेषण है. कहूं विशेष्य है; शक्यसहित अशक्यकी प्रतीति समान है, किंचित् भेदकूं देखिके लक्षणाका भेद मानना निष्फल है. सर्व आचार्योंनैं अजहत्लक्षणाके जो उदाहरण कहे तिनकूं भागत्याग लक्षणाके उदाहरण कहनेका आचार्योंके वचनोंतें विरोधही फल है औ शक्य अर्थकी विशेषणता औ विशेष्यतामें जहत्लक्षणा औ भागत्यागलक्षणाका भेद मानै तौ जहां शक्य अर्थकी विशेषणता तहां भागत्यागलक्षणा औ जहां शक्य अशक्य दोनोंकी विशेष्यता तहां अजहत्लक्षणा इसरीतिसैं विपरीत मानै तौ कोई बाधक नहीं; यातें महावाक्यनसैं "सोऽयं देवदत्तः" या वाक्यमें लक्षणका निषेध करिके भागत्यागलक्षणाका स्वरूप औ उदाहरण कथन धर्मराजका निष्फल है; औ महावाक्यनमें लक्षणाविना जो निर्वाह कस्या सोभी असंगत है. काहेतें ? घटादिकपदनकी जातिविशिष्टमें शक्ति मानिके लक्षणाविना केवल व्यक्तिका पदतें बोधकथन निर्युक्तिक है. केवल व्यक्तिमें शक्ति मानै औ जातिविशिष्ट व्यक्तिमें नहीं मानै तौ केवल व्यक्तिका बोध घटादिक पदनतें संभव है सो मान्य नहीं; किंतु विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यमात्रका बोध होवै है. यह धर्मराजनैं लिख्या है. सो शक्तिवादादिक ग्रंथनमें निपुणमति पंडितकूं आश्चर्यका जनक है. शक्तिवादमें यह प्रसंग स्पष्ट है कोई शब्द एकधर्मविशिष्ट धर्मका वाचक है, कोई शब्द अनेकधर्मविशिष्ट धर्मका वाचक है, कोई शब्द अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मका वाचक है. जिसपदकी जा अर्थमें शक्ति है सो पद ता अर्थका वाचक कहियेहै. जैसे घटपदकी घटत्वरूप एकधर्मविशिष्ट धर्ममें औ गोपदकी गोत्वरूप एकधर्म-विशिष्ट धर्ममें शक्ति है, सो तिनके वाचक हैं. औ धेनुपदकी प्रसव औ गोत्वरूप

अनेकधर्मविशिष्ट एकधर्मीमें शक्ति है, सो ताका वाचक है. पुष्पवंतप-  
दकी चंद्रसूर्यत्वरूप अनेकधर्मविशिष्ट अनेकधर्मी चंद्रसूर्यमें शक्ति है सो  
पुष्पवंतपद चंद्रसूर्य दोनोंका वाचक है जिस धर्मविशिष्टमें शक्ति है ता धर्मकूं  
त्यागिके केवल आश्रयका बोध लक्षणातें होवै है; लक्षणा विना होवै नहीं  
यातें घटादिक पदनतें केवल व्यक्तिका बोध लक्षणातें होवै है; औ अनेक  
धर्मविशिष्ट धर्मीका वाचक जो धेनुपद है तासैं एक धर्मकूं त्यागिके एकधर्म-  
विशिष्ट धर्मीका बोधलक्षणाविना होवै नहीं; यातें धेनुपदतें अप्रसूत गोका  
वा प्रसूतमहिषीका शक्तिसैं बोध होवै नहीं. औ कहूं गोमात्रका बोध धनु-  
पदसैं होवै है सो भागत्यागलक्षणात होवै है, शक्तिसैं नहीं. तैसैं पुष्पवंतप-  
दसैं चंद्रकूं त्यागिके सूर्यका औ सूर्यकूं त्यागिके चंद्रका बोध शक्तिसैं होवै  
नहीं; इसरीतिसैं शक्तिवादमें लिख्या है, सोई संभवै है. शक्ति तौ विशिष्टमें  
औ शक्तिस बोधविशेष्यका यह कथन सर्वथा निर्युक्तिक है. जिस धर्मवाले  
अर्थमें पदकी शक्ति होवै उसतें न्यून वा अर्थ लक्षणातें प्रतीत होवै है. शक्तिसैं  
उस धर्मवाले अर्थकीही प्रतीति होवै है; यह नियम है. जो ऐसैं कहै व्यक्ति-  
मात्रमें शक्ति है विशिष्टमें नहीं. यह धर्मराजका अभिप्राय है सो बनै नहीं:-  
काहेतैं ? विशिष्टवाचक पदकी शक्तिसैं विशेष्यका बोध होवै है यह धर्मरा-  
जनैं कहा है, जो व्यक्तिमात्रमें शक्ति वांछित होती तौ व्यक्तिमात्रमें पदकी  
शक्तिसे ताका बोध होवै है ऐसा कहते, विशिष्टवाचक पद नहीं कहते.  
औ व्यक्तिमात्रमें शक्ति किसीके मतमें है नहीं, सर्वमतमें विरुद्ध है. यद्यपि  
शिरोमणि भट्टाचार्यनैं व्यक्तिमात्रमें शक्ति मानी है तथापि पदसैं अर्थकी  
स्मृति औ शाब्दबोध जातिविशिष्टका ताके मतमें होवै है व्यक्तिमात्रका  
शाब्दबोध शक्तिसैं किसीके मतमें होवै नहीं. औ जो ऐसैं कहैं घटादिक  
पदनकी जातिविशिष्टमें शक्ति है औ केवल व्यक्तिसैं शक्ति है. कहूं जाति  
विशिष्टका बोध होवै है, कहूं केवल व्यक्तिका बोध होवै है जैसैं हारि पद  
नानार्थक है तैसैं सकल पद नानार्थक हैं; यह अर्थ अत्यंत अशुद्ध है. औ



ताके ग्रन्थनमें यह अर्थ है नहीं. अशुद्धतामें यह हेतु है:—लक्षणातें जहां निर्वाह होवै. तहां नाना अर्थमें शक्तिकूं त्यागैहैं; एक अर्थमें शक्ति औ दूसरेमें लक्षणा मानैहैं. धर्मराजनैं ही लिख्यहै:—नीलादिक शब्दनकी गुणमें शक्ति है औ गुणीमें लक्षणा है. दोनूंमें शक्ति नहीं कही. यातें लक्षणाके भयतें नानार्थताका अंगीकार नहीं किंतु नानार्थताके भयतें लक्षणाका अंगीकार है; यातें विशिष्टमें शक्ति है औ व्यक्तिमात्रमें शक्ति है, इस अशुद्ध अर्थमें धर्मराजका तात्पर्य नहीं; किंतु विशिष्टमें सकल पदनकी शक्ति है. ता विशिष्टमें शक्तिके माहात्म्यतें कहूं विशिष्टका अन्यपदार्थसैं अन्वय होवैहै, कहूं विशेष्यका अन्यपदार्थसैं अन्वय होवैहै, जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता होवै तहां विशिष्टका औ जहां विशिष्टमें अन्वयकी योग्यता नहीं तहां विशेष्यमात्रका शक्तिसैं अन्वयबोध होवै है; यह धर्मराजका मत है सो असंगत है. काहेतें ? शक्तिविशिष्टमें औ लक्षणा विना अन्वयबोध व्यक्तिमात्रका मानै तौ धेनुपदतें भी अश्वसूत गोकुली अथवा प्रसूत महिषीकी लक्षणाविना प्रतीति हुई चाहिये औ पुष्पवंत पदसैं लक्षणा विना एक सूर्यका अथवा एक चंद्रका बोध हुवा चाहिये औ होवै नहीं; यातें “अनित्यो घटः” इत्यादिक वाक्यनमें घटादिपदनकी व्यक्तिमात्रमें भागत्यागलक्षणा है. जो ऐसै कहैं बहुत प्रयोगनमें व्यक्तिमात्रका बोध होनेतें शक्तिसैंही बोध होवै है, ताका यह समाधान है—प्रयोगबाहुल्यतें अर्थमें शक्यता मानै तौ नीलादिपदनका प्रयोगबाहुल्य गुणीमें है सोभी शक्य हुवा चाहिये. औ नीलादिपदनका गुणी शक्य नहीं किंतु लक्ष्य है. यह धर्मराजनैं औ वेदांतचूडामणि टीकामें ताके पुत्रनैं लिख्यहै; यातें जहां विशिष्ट वाचकपदतें विशेष्यमात्रका बोध होवै तहां सारै भागत्यागलक्षणा है, परंतु सो निरुद्धलक्षणाहै. निरुद्धलक्षणाका शक्तिसैं ईषत्ही भेद होवै है; ताका प्रयोग बाहुल्य होवै है. जिस अर्थमें शब्दप्रयोगका बाहुल्य होवै तिस अर्थमें सारै शक्ति

मानें तौ जातिशक्तिवादमें व्याक्तिका बोध सारै लक्षणातैं होवै है सो असंगत होवैगा. औ न्यायमतमें राजपुरुष इत्यादिक वाक्यनमें राजपद-की राजसंबंधीमें सारै लक्षणा है, सो असंगत होवैगी. इसरीतिसें विशिष्ट-वाचकपदतैं विशेष्यमात्रका बोध लक्षणा विना होवै नहीं यातैं महावाक्य-नमें लक्षणा है. यह सांप्रदायिक मतही जिज्ञासुकुं उपादेय है. वेदांतवाक्य-नतैं असंग ब्रह्मका आत्मरूपकरिके साक्षात्कार होवैहै; तासैं प्रवृत्ति निवृत्ति-शून्य ब्राह्मरूपतैं स्थिति फल होवैहै; यह अद्वैतवादका सिद्धान्त है.

### मीमांसाका मत ॥ १५ ॥

तामें मीमांसाके अनुसारीकी यह शंका है; सकल वेद प्रवृत्ति अथवा निवृत्तिका बोधक है. प्रवृत्ति निवृत्तिरहित अर्थकूं वेद बोधन करै नहीं. और जो बोधन करै तौ निष्फल अर्थका बोधक वेद अप्रमाण होवैगा यातैं विधिनिषेधशून्य वेदांतवाक्यका विधिवाक्यनसें संबंध होनेसैं विधिवाक्यनके वेदांतवाक्य शेष हैं कोई वाक्य कर्मकर्ताके स्वरूपके बोधक हैं. जैसे त्वं पदार्थके बोधक पंचकोश वाक्य हैं, कोई वाक्य कर्मशेष दत्ताके स्वरूपके बोधक हैं सो तत्पदार्थ बोधक वाक्य हैं. जीव ब्रह्मका अभेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:—कर्मकर्ता जीव देवभावकूं प्राप्त होवै है, यातैं कर्म अवश्य कर्तव्य है; इस रीतिसें कर्मके फलकी स्तुति करनेतैं अभेदबोधक वाक्य अर्थवादरूप है. यद्यपि मीमांसामतमें मंत्रमयी देवता है, विग्रहवान् ऐश्वर्यवाला कोई देव है नहीं, यातैं देवभा-वकी प्राप्ति कहना संभवै नहीं, तथापि संभावनामात्रसें कर्मफलकी स्तुति है. जैसें कृष्णप्रभाकी उपमा कोटिसूर्य प्रभा कही है तहां कोटिसूर्य-प्रभा अलंकारपदार्थ है, तौभी संभावनासैं उपमा कही है. जो कोटिसूर्यकी प्रभा एकत्र होवै तौ कृष्णप्रभाकी उपमा संभवै इस रीतिसें सर्वज्ञ-तादिकगुणविशिष्ट परमऐश्वर्यवाला कोई अद्भुत देव होवै तौ ऐसा स्वरूप कर्मकर्ताका होवै है. इस रीतिसें संभावनातैं देवभावकी प्राप्ति

कही है. इस रीतिसँ साक्षात् वा परंपरातँ प्रवृत्तिनिवृत्तिके बोधक सकल वेद हैं. प्रवृत्तिमें अनुपयोगी ब्रह्मबोध वेदवाक्यनतँ संभवै नहीं.

### प्राचीन वृत्तिकारका मत ॥ १६ ॥

औ प्राचीनवृत्तिकारका वेदांती कहावै हैं तिनका यह मत है:—कर्म-विधिके प्रकरण में वेदांतवाक्य नहीं, यातँ भिन्नप्रकरणमें पठित वेदांतवाक्य कर्मविधिके शेष नहीं, किंतु उपासनाविधि वेदांतप्रकरणमें है; यातँ सकल वेदांतवाक्य उपासनाविधिके शेष हैं. त्वंपदार्थके बोधकवाक्य उपासकके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. तत्पदार्थबोधक वाक्य उपास्यके स्वरूपकूं बोधन करै हैं. त्वंपदार्थ औ तत्पदार्थकी अभेदबोधक वाक्यनका यह अर्थ है:—संसारदशामें जीवब्रह्मका भेद है औ उपासनाके बलतँ मोक्षदशामें अभेद होवै है. अद्वैतवादमें तौ सदा अभेद है. भेदप्रतीति संसारदशामेंभी भ्रमरूप है. औ या मतमें संसारदशामें भेद औ मोक्षदशामें अभेद होवै है. मोक्षदशामेंभी जीवब्रह्मका भेद माननेवाले यामतमें दोष कहै हैं. जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ है अथवा उपाधिकृत है? जो स्वरूपसँ भेद मानै तौ जितनै स्वरूप रहै उतनै भेदकी निवृत्ति होवै नहीं. जो मोक्षदशामें भेदकी निवृत्तिवास्तै जीवके स्वरूपकी निवृत्ति मानै तौ सिद्धांतका त्याग औ मोक्षकूं अपुरुषार्थता होवैगी. काहेतँ? मोक्षदशामें स्वरूपकी निवृत्ति वृत्तिकारनै मानी नहीं और किसीके सिद्धांतमें स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षमें होवि नहीं जो कोई स्वरूपकी निवृत्ति मोक्षदशामें मानै तौ स्वरूपकी निवृत्तिमें किसी पुरुषकी अभिलाषा होवै नहीं; यातँ मोक्षमें पुरुषार्थताका अभाव होवैगा पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहिये है. यातँ जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसँ मानै तौ मोक्षदशामें अभेद संभवै नहीं. जीवमें ब्रह्मके भेदकूं उपाधिकृत कहै तौ उपाधिकृत निवृत्तिसँ मोक्षदशामें अभेद तौ संभवै है, परंतु अद्वैतमतसँ या मतका भेद सिद्ध नहीं होवैगा; काहेतँ? अद्वैतवादमेंभी उपाधिकृत भेदका अंगीकार है, औ उपाधिकृत भेद मिथ्या होवैगा. ताकी

निवृत्तिभी अद्वैतवादकी नाई केवल ज्ञानसे माननी योग्य है. मोक्षनिमित्त उपासना किया निष्फल होवैगी वृत्तिकारके मतमें नैयायिकादिक यह कुतर्क कर हैं सो संभवै नहीं. काहेतैं ? जीवमें ब्रह्मका भेद स्वरूपसे नहीं उपाधिकृत है. उपाधि मिथ्या होवै तौ उपाधिकृत भेदभी मिथ्या होवै; ताकी केवल ज्ञानसे निवृत्ति होवै. वृत्तिकारके मतमें मलयपर्यंत स्थायी आकाशादिक पदार्थ हैं सो मिथ्या नहीं. तैसे ही जीवकी उपाधि अंतःकरणादिक सत्य हैं; ज्ञानमात्रसे तिनकी निवृत्ति होवै नहीं. यद्यपि मोक्षदशामें अंतःकरणादिकनका नाश होवै है यातैं ध्वंसशून्यतारूप नित्यता वृत्तिकारके मतमें भी बनै नहीं; तथापि ज्ञानतैं अबाध्यतारूप नित्यता वृत्तिकारके मतमें सकल पदार्थनमें संभवै है; इसरीतिसैं उपाधि सत्य है. तो सत्यउपाधिकृत भेदभी सत्य है. जैसे जलसंयोगरूप सत्यउपाधिकृत शीतलता पृथिवीमें सत्य है तैसे सत्यउपाधिकृत भेद सत्य है. ता सत्यभेदकी औ उपाधिकी ज्ञानमात्रसे निवृत्ति होवै नहीं; किंतु नित्यकर्म औ उपासनासहित ज्ञानतैं उपाधि निवृत्तिसे मोक्षदशामें भेदकी निवृत्ति होवै है. औ अद्वैतमतमें सकल उपाधि और भेद मिथ्या हैं तिनकी ज्ञानमात्रसे निवृत्ति होवै है; और संसारदशामें भी मिथ्याउपाधितैं पारमार्थिक अद्वैतता बिगै नहीं यातैं अद्वैतमतमें वृत्तिकारके मतका भेद है. इसरीतिसैं वृत्तिकारके मतमें भेदबोधक औ अभेदबोधक वाक्यनकी गति संभवै है. जीवमें ब्रह्मका भेदबोधक वाक्य तौ सांसारिकजीवका स्वरूप बोधन करै है; औ अभेदबोधक वाक्य मुक्तजीवका स्वरूप बोधन करै है. मुक्तदशामें भी जो भेद अंगीकार करैं तिनके मतमें अभेदबोधक वाक्यनका बाध होवै है; अद्वैतवादमें सदा अभेदका अंगीकार है. ता मतमें जीव-ब्रह्मका भेदबोधकवाक्यनका बाध होवै यातैं संसारदशामें भेद औ मुक्तिदशामें अभेद मानना योग्य है.

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतैं? सकल वेदांतवाक्य अहेय अनुपादेय ब्रह्मके बोधक हैं, विधिशेष अर्थके बांधक नहीं. यह अर्थ प्रथमाध्यायके

चतुर्थ सूत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें विस्तारतैं लिख्या है. किसी मंदमति पुरुषनकी मीमांसावृत्तिकारादिकनके मतमें अधिक भ्रष्टा होवै औ शास्त्रमें प्रवेश होवै तौ भामतीनिबंध औ ब्रह्मविद्याभरणसैं आदिव्याख्यान सहित भाष्यविचारसैं बुद्धिदोषकी निवृत्ति करै. सूत्रभाष्यविचारमें जाकी बुद्धि समर्थ नहीं होवै सो भाष्यकारके व्याख्यानसहित उपनिषदग्रंथनकूं विचारै तिनका तात्पर्य अहेय अनुपादेय ब्रह्मबोधमें है. उपासनाविधिमें तात्पर्य नहीं. काहेतैं ? लौकिकवाक्यका तात्पर्य तौ प्रकरणादिकनतैं जानिये है, सो प्रकरणादिक काव्यप्रकाश काव्यप्रदीपमें लिखेहैं.

**षट् वैदिकवाक्यके तात्पर्यके लिंग ॥ १७ ॥**

औ वैदिकवाक्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपक्रमोपसंहारादिक षट् हैं. उपक्रम उपसंहारकी एकरूपता १ अभ्यास २ अपूर्वता ३ फल ४ अर्थवाद ५ उपपत्ति ६ ये षट् वैदिकवाक्यके तात्पर्यके लिंग हैं. इनतैं वैदिकवाक्यनका तात्पर्य जानिये है यातैं तात्पर्यके लिंग कहिये हैं. जैसे धूमतैं वह्नि जानिये है वह्निका लिंग धूम कहिये है तैसे उपनिषदनतैं भिन्न कर्मकांडबोधक वेदका तात्पर्य कर्मविधिमें है. जैसे उपक्रमोपसंहारादिक पूर्ववेदके कर्मविधिमें हैं तैसे जैमिनिकृत द्वादशाध्यायीमें स्पष्ट हैं. औ उपनिषदरूप वेदके उपक्रमोपसंहारादिक अद्वितीय ब्रह्ममें हैं; यातैं अद्वितीयब्रह्ममें तिनका तात्पर्य है ? जैसे छांदोग्यके षष्ठाध्यायका उपक्रम कहिये आरंभमें अद्वितीय ब्रह्म है. औ उपसंहार कहिये समाप्तिमें अद्वितीय ब्रह्म है. जो अर्थ आरंभमें होवै सोई समाप्तिमें होवै तहां उपक्रमोपसंहारकी एकरूपता कहिये है. पुनः पुनः कथनका नाम अभ्यास है छांदोग्यके षष्ठाध्यायमें नवबार तत्त्वमसि वाक्य है; यातैं अद्वितीयब्रह्ममें अभ्यास है. प्रमाणांतरतैं अज्ञातताकूं अपूर्वता कहैहैं. उपनिषदरूपशब्द-प्रमाणतैं और प्रमाणका अद्वितीय ब्रह्म विषय नहीं यातैं अद्वितीय ब्रह्ममें अज्ञातता अपूर्वता है. अद्वितीय ब्रह्मके ज्ञानतैं मूलसहित शोकमोहकी



निवृत्ति फल कहा है. स्तुति अथवा निंदाका बोधक वचन अर्धवाद कहिये है; अद्वितीय ब्रह्मबोधकी स्तुति उपनिषदनमें स्पष्ट है; कथन करे अर्थके अनुकूल युक्तिकुं उपपत्ति कहैहैं. छांदोग्यमें सकल पदार्थनका ब्रह्मसँ अभेद कथनके अर्थ कार्यका कारणतँ अभेद प्रतिपादन अनेकदृष्टांतनमें कहा है. इसरीतिसे षट्‌लिंगनतँ सकल उपनिषदनका तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्ममेंहै. सो उपनिषदनके व्याख्यानमें भाष्यकारनँ षट्‌लिंग स्पष्ट लिखे हैं. तिनमें वेदांतवाक्यनका अद्वैतब्रह्ममें तात्पर्य निश्चय होवै है. जा अर्थमें वक्ताके तात्पर्यका ज्ञान होवै ता अर्थका श्रोताकूं शब्दसे बोध होवैहै. काहेतँ? शब्दकी शक्तिवृत्ति अथवा लक्षणावृत्तिका ज्ञान शाब्दबोधका हेतु है.

आकांक्षा आदिक च्यारि शाब्दबोधके सहकारी ॥ १८ ॥

और आकांक्षाज्ञान योग्यताज्ञान तात्पर्यज्ञान आसक्ति ये च्यारि सहकारी हैं एक पदार्थका पदार्थांतरसेँ अन्वयबोधका अभाव आकांक्षा कहिये है. “अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्” या वाक्यमें राजपदार्थका पुत्रपदार्थसेँ अन्वयबोध हुयां पाछै पुरुषपदार्थसेँ आकांक्षाके अभावतँ शाब्दबोध होवै नहीं. काहेतँ? एक पदार्थसेँ अन्वय हुयां पाछै अन्वयबोधाभावरूप आकांक्षा है नहीं. स्थूलरीति यह है:—आकांक्षानाम इच्छाका है, सो यद्यपि चेतनमें होवै है तथापि पदके अर्थका जितने काल पदार्थांतरसेँ अन्वयका ज्ञान होवै नहीं इतनेकाल अपने अर्थके अन्वयवास्तै पदांतरकी इच्छासदृश प्रतीत होवै है. अन्वयबोध हुयां पाछै प्रतीत होवै नहीं सो आकांक्षा कहिये है. आकांक्षाका स्वरूप सूक्ष्मरीतिसेँ ग्रंथनमें लिख्या है सो कठिन है; यातँ रीतिमात्र जनाई है. यह राजाका पुत्र आवै है, इसरीतिसे राजपदार्थका पुत्रपदार्थसेँ अन्वयबोध हुयां पाछै पुरुषपदार्थसे अन्वयबोधकी हेतु आकांक्षा राजपदार्थमें है नहीं; यातँ राजाके पुरुषरू निकासो ऐसा बोध होवै नहीं; किंतु पुरुषकूं निकासो ऐसा बोध होवै है. जो आकांक्षाज्ञान शाब्दबोधका हेतु नहीं होवै तो

राजाका पुत्र आवै है, राजाके पुरुषकूं निकासो. ऐसा बोध हुआ चाहिये; यातें आकांक्षाज्ञान शाब्दबोधका हेतु है. एक पदार्थका पदार्थांतरमें संबंधकूं योग्यता कहैहैं. जहां योग्यता नहीं होवै तहां शाब्द-बोध होवै नहीं जैसे "वह्निना सिंचति" या वाक्यमें वह्नितृत्तिकरणतारूप तृतीयापदार्थका सेचनपदार्थमें निरूपकतासंबंधरूप योग्यता है नहीं, यातें शाब्दबोध होवै नहीं. जो शाब्दबोधमें योग्यता हेतु नहीं होवै तौ "वह्निना सिंचति" या वाक्यमें शाब्दबोध हुआ चाहिये. वक्ताकी इच्छाकूं तात्पर्य कहै हैं. जा अर्थमें तात्पर्यज्ञान होवै नहीं ताका शाब्दबोध होवै नहीं. जैसे "सैधवमानय" या वाक्यमें भोजनसमयमें अश्वविषै वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य संभवै नहीं; यातें अश्वका शाब्दबोध होवै नहीं. तैसें गमनसमयमें लवणका शाब्दबोध होवै नहीं. जो तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधका हेतु नहीं होवै तौ "सैधवमानय" या वाक्यमें भोजनसमयमें अश्वका बोध औ गमनसमयमें लवणका बोध हुआ चाहिये; यातें शाब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है.

इहां ऐसी शंका होवैहै वक्ताकी इच्छाकूं तात्पर्य कहै हैं शुकवाक्यमें वक्ताकी इच्छा है नहीं, औ शुकवाक्यमें शाब्दबोध होवै है; यातें तात्पर्यज्ञान शाब्दबोधका हेतु संभवै नहीं. औ मीमांसक वेदकूं नित्य मानै हैं, ईश्वरका तिनके मतमें अंगीकार नहीं, और कोई जीवभी वेदका कर्ता नहीं; किंतु वेद नित्य है तिनकूं वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्यका ज्ञान वैदिक वाक्यनमें संभवै नहीं.

या शंकाका समाधान मंजूषाग्रंथमें नागोजीभट्टनै यह लिख्या है:—सकल शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान होवै तौ यह दोष होवै सकल शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान नहीं, किंतु नानार्थकपदसहितवाक्यजन्य शाब्दबोधका हेतु तात्पर्यज्ञान है, यातें दोष नहीं.

औ विवरणग्रंथमें प्रकाशात्म श्रीचरणनै तात्पर्यज्ञानकूं शाब्दबोधकी कारणता सर्वथा निषेध करीहै सो दोनूकी उक्ति समीचीन नहीं. काहेतैं? इन

दोनोंके मतमें वेदवाक्यनका तात्पर्य निर्णयके हेतु पूर्व मीमांसा उचरमीमांसा व्यर्थ होवेंगे, यातें तात्पर्यनिश्चय सकल शाब्दबोधका हेतु है.शुकवाक्यमें औ मीमांसककूं तात्पर्यज्ञान संभवै नहीं. ताका यह समाधान है:—मीमांसककूं वेदकर्ताके तात्पर्यका ज्ञान तौ नहीं संभवै; परंतु वेदवक्ता जो पाठक ताके तात्पर्यका ज्ञान संभवै है.शुकवाक्यमें यद्यपि तात्पर्यज्ञान संभवै नहीं तथापि श्रोताकूं बोधकी इच्छा करिकै जो वाक्य उच्चारण करिये सो बुबो-धयिषाधीन वाक्य कहियेहै.शुकवाक्य बुबोधयिषाधीन नहीं औ वेदवा-क्यभी पाठककी बुबोधयिषाधीन है. बुबोधयिषाधीन वाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण है,बोधकी इच्छाकूं बुबोधयिषा कहेंहैं शुककूं बोधकी इच्छा नहीं, यातें शुकवाक्यजन्यज्ञानमें तात्पर्यज्ञान कारण नहीं. औ वेदांतपरिभाषामें शुकवाक्यमेंभी तात्पर्य मान्या है सो वक्ताकी इच्छारूप तात्पर्य नहीं; किंतु इष्ट अर्थका बोधजननमें योग्यताकूं तात्पर्य कहा है. यामें शंका समाधान औरभी लिख्याहै,सो सारा निष्फल हैं तात्पर्यका अर्थ वक्ताकी इच्छा प्रसिद्ध है.ताकूं त्यागिकै पारिभाषिक अर्थ तात्पर्यका मानिकै शुकवाक्यमें तात्पर्य प्रतिपादनका लोकप्रसिद्धिके विरोधी विना और फल नहीं केवल लोकप्रसिद्धिका विरोधही फल है.काहेतैं ? “शुकवाक्यं न तात्पर्यवत्” यह सर्व लोकमें अनुभवप्रसिद्ध है.औ “शुकवाक्यं तात्पर्यवत्” ऐसा कोई कहै नहीं;यातें बुबोधयिषाधीनवाक्यजन्य शाब्दबोधमें तात्पर्य-ज्ञान हेतु है.औ बोधरहित पुरुषनैं उच्चारण करे वाक्यतैं शाब्दबोध होवैहै. परंतु सो वाक्य बुबोधयिषाधीन नहीं;यातें ताके अर्थके बोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु नहीं. औ मौनिरचित श्लोकमें वक्ताकी इच्छा तात्पर्य संभवै नहीं. काहेतैं ? उच्चारणका कर्ता वक्ता कहियेहै, मौनी उच्चारण करै नहीं; यातें मौनीकी इच्छा वक्ताकी इच्छा नहीं. यह वेदांतपरिभाषाकी टीकामें धर्मराजके पुत्रनैं लिख्याहै.

सो शब्दरत्नव्याकरणके ग्रंथसैं संडित है. तहां यह प्रसंग है:—उच्चा-रण करे शब्दसैं बोध होवैहै.उच्चारण विना शाब्दबोध होवे नहीं या अर्थका

बोधक महाभाष्यका वचन लिखिकै यह शंका लिखी. उच्चारणतैं विना शब्दबोध नहीं होवै तौ एकांतमें उच्चारण विना पुस्तक देखनेवालेकूं शब्दबोध नहीं हुया चाहिये. ताका समाधान यह लिख्या है:-तहां भी पुस्तक देखनेवाला सूक्ष्म उच्चारण करैहै. या रीतिसें मौनिलिखित श्लोकका उच्चारणकर्ता मौनी है.

और अभेदरत्नकारका यह मत है:-जहां तात्पर्यका संदेह होवै तहां शब्दबोध होवै नहीं. औ जहां तात्पर्यके अभावका निश्चय होवै तहांभी शब्दबोध होवै नहीं. जहां प्रथम तात्पर्यका संदेह होवै अथवा तात्पर्याभावका निश्चय होवै उत्तरकालमें तात्पर्यका निश्चय होय जावै तहां शब्दबोध होवै है; यातैं तात्पर्यके संदेहतैं उत्तरकालभावी शब्दबोधमें औ तात्पर्याभावनिश्चयतैं उत्तरकालभावी शब्दबोधमें तात्पर्यज्ञान हेतु है; सारै शब्दबोधमें हेतु नहीं. या मतमें दोष वेदान्तशिखामणिमें लिख्या है, खंडनमें आग्रह नहीं; यातैं दोष लिख्या नहीं विवरणकार औ मंजूषाकारके मतमें जैसे पूर्वउत्तरमीमांसा निष्फल होवै है तैसें या मतमें मीमांसा निष्फल नहीं. काहेतैं? या मतमें तात्पर्य संदेहोत्तर शब्दबोधका तात्पर्यज्ञान हेतु है, औ वेदवाक्यनमें तात्पर्यका संदेह होवै है, ताकी निवृत्ति मीमांसातैं होवै है. जैसे वेदवाक्यनमें संदेह औ ताकी निवृत्ति होवै सो पूर्वोत्तर मीमांसामें स्पष्ट है.

इस रीतिसें आकांक्षा योग्यता तात्पर्य शब्दबोधके हेतु हैं, परंतु आकांक्षादिकका ज्ञान हेतु है; स्वरूपसें आकांक्षादिक हेतु नहीं. काहेतैं? जहां आकांक्षादिक शून्यवाक्यमें आकांक्षादिकनका भ्रम होवै तहां शब्दबोध हैवैहै, स्वरूपसें आकांक्षादिकनकूं हेतुता मानैं तौ आकांक्षादिक भ्रमस्थलमें शब्दबोध नहीं हुया चाहिये औ आकांक्षादिके ज्ञानकूं हेतुता मानैं, शब्दबोधका कारण भ्रमरूप ज्ञान होनेतैं शब्दबोध संभवैहै; औ स्वरूपसें आकांक्षादिकनकूं हेतुता मानैं, जहां आकांक्षादिक हैं औ भोताकूं ऐसा भ्रम होवै यह वाक्य आकांक्षादिकशून्य है तहां शब्दबोध

हुया चाहिये औ होवै नहीं; यातैं आकांक्षादिकनका ज्ञान हेतु है सो ज्ञान भ्रम होवै चाहिये प्रमा होवै. शाब्दबोधका हेतु भ्रम प्रमा साधारण आकांक्षादिकनका ज्ञान है. भ्रम सामग्रीतैं शाब्दबोधभ्रम नहीं होवै है किंतु विषयके अभावतैं शाब्दबोध भ्रम होवै है. जैसे बह्मिकी व्यभिचारी पृथ्वीत्वमें बह्मिव्याप्यताभ्रम होयकैं पृथिवीत्व हेतुसैं बह्मिवाले पर्वतम बह्मिका अनुमितिज्ञान होवै सो विषयके सद्भावतैं प्रमा होवै है, विषयशून्यदेशमें व्यभिचारी हेतुसैं अनुमितिभ्रम होवै है, यातैं विषयके सद्भावतैं जैसे भ्रमसामग्रीतैं अनुमितिप्रमा होवै है तैसे आकांक्षादिक ज्ञान शाब्दबोधकी सामग्री भ्रम होवै अथवा प्रमा होवै जहां विषयका सद्भाव होवै तहां शाब्दबोध प्रमा होवै है. जहां विषयका अभाव होवै तहां शाब्दबोधभ्रम होवै है, परंतु जहां योग्यताज्ञान भ्रम होवै तहां नियमतैं शाब्दबोध होवै है प्रमा होवै नहीं. काहेतैं ? जहां शाब्दबोधका विषय होवै तहां नियमतैं योग्यता ज्ञानप्रमा होवै है. जहां योग्यताज्ञान भ्रम होवै, तहां नियमतैं शाब्दबोधका विषय होवै नहीं. यातैं यह नियम है:—विषयके सद्भावतैं शाब्दबोध प्रमा औ विषयके अभावतैं भ्रम होवै है. जस आकांक्षादिकनके ज्ञान शाब्दबोधके हेतुहैं, तैसे आसत्ति भी शाब्दबोधकी हेतु है. न्यायके ग्रन्थनमें पदनकी समीपताकूं आसत्ति कहैं हैं. व्यवहितपदनके अर्थोका अन्वयबोध होवै नहीं; जैसे “गिरिर्भुक्तं बह्मिमान् देवदत्तेन” या वाक्यतैं अन्वयबोध होवै नहीं; किंतु “गिरिर्वह्मिमान् भुक्तं देवदत्तेन” ऐसा कहैं तौ शाब्दबोध होवै है. यातैं पदनकी समीपतारूप आसत्ति शाब्दबोधकी हेतुहै. जहां समीपता न होवै औ समीपताका भ्रम होवै तहां शाब्दबोध होवै है. यातैं भ्रमप्रमासाधारण आसत्तिका ज्ञान हेतु है स्वरूपस आसत्ति हेतु नहीं. और ग्रन्थनमें यह लिख्या है:—जहां व्यवहितपद हैं तहां श्लोकादिकनमें शाब्दबोध होवह; यातैं उक्त आसत्ति शाब्दबोधका हेतु नहीं किंतु शक्ति वा लक्षणारूप पदके संबंधसैं जो पदार्थनकी व्यवधानरहित स्मृति सो आसत्ति शाब्दबोधकी हेतु है पदनका व्यवधान



होवै अथवा अव्यवधान होवै, जा पदार्थका जा पदार्थसँ अन्वयबोध होवै तिनपदार्थनकी स्मृति व्यवधानरहित चाहिये. पदार्थनकी स्मृतिमात्रसँ शाब्दबोध होवै तौ किसी रीतिसँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताका शाब्दबोध हुया चाहिये. पदके संबंधसँ पदार्थकी स्मृतिकू शाब्दबोधका हेतु कहै तौ सकलपदनका आकाशतँ समवायसंबंध है और आत्मामँ सकलपदनका स्वानुकूलकृति संबंध है यातँ घटादि पदनके समवाय-संबंधतँ आकाशकी जहां स्मृति होवै औ स्वानुकूलकृति संबंधतँ आत्माकी जहां स्मृति होवै तिनकाभी ' घटमानय ' इत्यादि वाक्यनतँ बोध हुया चाहिये. यातँ शक्ति वा लक्षणावृत्तिरूप पदके संबंधतँ पदार्थकी स्मृति शाब्दबोधका हेतु है. घटादि पदनका समवायसंबंध आकाशमँ है औ स्वानुकूलकृतिसंबंध आत्मामँ है. शक्ति वा लक्षणा-वृत्तिरूपसंबंध घटादिपदनका आकाश आत्मामँ नहीं, आकाशगगनादिप-दनका शक्तिरूपसंबंध आकाशमँ है. स्वपदआत्मपदका शक्तिसंबंध आत्मामँ-है, यातँ आकाशपदसहित वाक्यतँ आकाशका शाब्दबोध होवै है. आत्म-पदसहित वाक्यतँ आत्माका शाब्दबोध होवै है. इसरीतिसँ जा पदके वृत्ति-रूप संबंधतँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताका शाब्दबोध होवै है. ऐसा कहै भी "घटमानय" या वाक्यतँ जो बोध होवै है ता बोधकी उत्पत्ति "घटः कर्मता, आनयनं कृतिः" इतने पदनतँ हुई चाहिये. काहेतँ? दोनों वाक्य-नके पदनकी शक्ति समान है. औ प्रथम वाक्यतँ शाब्दबोध होवै है; दूस-रेतँ होवै नहीं याकै विषे यह हेतु हैः—योग्यपदकी वृत्तिसँ जा पदार्थकी स्मृति होवै ताका शाब्दबोध होवै है प्रथम वाक्यके पद योग्य हैं दूसरेके योग्य नहीं. योग्यता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है. जिन पद-नतँ शाब्दबोध अनुभवसिद्ध है तिनमँ योग्यता है, जिनपदनतँ शाब्दबो-धका अभाव अनुभवसिद्ध है तिनमँ योग्यता नहीं. इसरीतिसँ योग्यपदके वृत्तिरूपसंबंधतँ व्यवधानरहित पदार्थनकी स्मृति आसत्ति कहिये है. इस रीतिकी आसत्तिरूपसँ शाब्दबोधका हेतु है ताका ज्ञान हेतु नहीं या

प्रकारतः आकांक्षाज्ञान योग्यताज्ञान तात्पर्यज्ञान आसन्ति शाब्दबोधके हेतु हैं इन चारिकुं शाब्दसामग्री कहें हैं.

उत्कटजिज्ञासाकुं बोधकी हेतुता ॥ १९ ॥

अनुमितिकी सामग्री व्याभिज्ञान है, प्रत्यक्षसामग्री इंद्रियसंयोगादिक हैं. जहां दो सामग्री होवें तहां दोनूँका फल होवै नहीं. काहेतें ? एकक्षणमें दो ज्ञानकी उत्पत्ति होवै नहीं. यद्यपि ज्ञानद्वयका आधार तौ एक क्षण होवै है; तथापि ज्ञानद्वयकी उत्पत्तिका आधार एक क्षण होवै नहीं. सो उत्पत्तिभी व्यधिकरण दो ज्ञानकी तौ एक क्षणमें होवै है. जैसे देवदत्तका ज्ञान औ यज्ञदत्तका ज्ञान व्यधिकरण हैं तिनकी उत्पत्ति एक क्षणमें होवै है. तथापि समानाधिकरण दो ज्ञानकी उत्पत्ति एकक्षणमें होवै नहीं, यह सिद्धांत है. दोनूँ सामग्रीका फल एक कालमें होवै नहीं; यातें प्रबल सामग्रीका फल होवै है. दुर्बलका बाध होवै है. प्रबलता दुर्बलता अनुभवके अनुसार अनुमेय है. जैसे भूतल औ घटके साथ नेत्रका संयोग होवै तिस कालमें "घटवद्भूतलम्" इस वाक्यका श्रवण होवै तहां घटवाला भूतल है. ऐसे प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्दज्ञानकी सामग्री है तथापि प्रत्यक्षज्ञान होवै है; शाब्दज्ञान होवै नहीं; यातें समानविषयक प्रत्यक्षज्ञानकी औ शाब्दज्ञानकी दो सामग्री होवें. तहां प्रत्यक्षज्ञानकी सामग्री प्रबल है शाब्दज्ञानकी सामग्री दुर्बल है औ जहां भूतलसंयुक्त घटसे नेत्रका संयोग होवै औ उसकालमें "पुत्रस्ते जातः" इसवाक्यका श्रवण होवै तहां भूतलमें घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं; किन्तु पुत्रजन्मका शाब्दबोध होवै है. यातें भिन्नविषयक ज्ञानकी प्रत्यक्षसामग्री औ शाब्दसामग्री होवै तहां शाब्दसामग्री प्रबल है. प्रत्यक्ष सामग्री दुर्बल है. इस रीतिसैं बाध्यबाधकभाव विचारिकै सूक्ष्मदर्शी पुरुष प्रबलदुर्बलताकुं जानि लेवै; परंतु जिज्ञासाशून्यस्थलमें पूर्वउक्त बाध्यबाधकभाव है. जहां एकवस्तुकी जिज्ञासा होवै अपरकी जिज्ञासा होवै नहीं औ दोनूँके बोधकी सामग्री होवै तहां जिज्ञासितका बोध होवै है

अजिज्ञासितका बोध होवै नहीं; यातैं जिज्ञासितके बोधकी सामग्री प्रबल है अजिज्ञासितके बोधकी सामग्री दुर्बल है. ज्ञानकी इच्छा जिज्ञासा कहिये है. ताका विषय जिज्ञासित कहिये है. जिज्ञासासहित सामग्री सारी प्रबल है. जहां उभयकी जिज्ञासा होवै तहां उत्कटजिज्ञासा बाधक है. इसी कारणतैं अध्यात्मग्रंथनमें लिख्या है. उत्कटजिज्ञासावालेकूं ब्रह्मबोध होवैहै. उत्कटजिज्ञासारहितकूं ब्रह्मबोध होवै नहीं. काहेतैं ? जिस पदार्थकी जिज्ञासासहित बोधसामग्री होवै तासैं उत्कटजिज्ञासा सहित बोधसामग्रीतैं ताका बोध होवै है; अन्यथा जिज्ञासासहित सामग्रीतैं अन्य सामग्रीका बोध होवै हैं; लौकिकपदार्थनकी जिज्ञासा औ तिनके प्रत्यक्षादिक बोधकी सामग्रीका सर्वदा जाग्रत्कालमें संभवैहै, तासैं जिज्ञासा-रहित ब्रह्मबोधकी सामग्रीका बाध होवैगा; यातैं लौकिक पदार्थनके जिज्ञासासहित प्रत्यक्षादि बोधकी सामग्रीके बाधवास्ते ब्रह्मकी उत्कट जिज्ञासा चाहिये. उत्कटजिज्ञासासहित ब्रह्मबोधकी सामग्रीतैं लौकिकपदार्थनके बोधकी सामग्रीका बोध होवै है. “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा” या सूत्रकाभी इसी अर्थमें तात्पर्य है. यद्यपि व्याख्यानकारोंनैं विचारमें जिज्ञासापदकी लक्षणा कही है औ कर्तव्यपदका अध्याहार कइया है; यातैं ब्रह्मज्ञानके अर्थ वेदांतवाक्यनका विचार कर्तव्य है यह सूत्रका अर्थ है; तथापि विचारवाचक पदकूं त्यागिकै लाक्षणिक जिज्ञासापदके प्रयोगतैं सूत्रकारका वाच्य औ लक्ष्य दोनूं अर्थनमें तात्पर्य है ब्रह्मजिज्ञासा ब्रह्मबोधका हेतु है; यह वाच्य अर्थ है औ एक शब्दसैं लक्षणावृत्ति औ शक्तिवृत्तिसैं दो अर्थका बोध होवै नहीं या प्रचीन उक्तिका “गंगायां मीनघोषौ” यावाक्यमें व्यभिचार होनेतैं श्रद्धायोग्य नहीं. “गंगायां मीनघोषौ” या वाक्यमें गंगापदके वाच्यअर्थका मीनसैं संबंध औ लक्ष्यअर्थका घोषसैं संबंध होवैहै, यातैं गंगाके प्रवाहमें मीन है. औ तीरमें घोष है यह वाक्यका अर्थ है. ग्रंथकारोंनैं यद्यपि सूत्रके अनेक अर्थ लिखेहैं तथापि अनेक अर्थ सूत्रका भूषण हैं, विचारकी

नाई जिज्ञासामें विधिका संभव है अथवा नहीं इस अर्थके लिखनमें ग्रंथकी वृत्ति होवै है. यातें लिख्या नहीं.

वेदांतके तात्पर्य औ वेद अरु शब्दविषे विचार ॥ २० ॥

आकांक्षा ज्ञानादिक शब्दबोधके हेतु हैं तिनमें तात्पर्यज्ञान है. वेदवाक्यके तात्पर्यज्ञानके हेतु उपक्रमादिक हैं, तिन उपक्रमादिकनतें वेदांतवाक्यनका तात्पर्य अद्वितीय ब्रह्ममें है, उपासनाविधिमें तात्पर्य नहीं. यह अर्थ भाष्यकारनैं समन्वयसूत्रमें विस्तारसैं लिख्या है. यातें मीमांसक औ वृत्तिकारका मत समीचीन नहीं. तिनके मतखंडनके अनुकूल तर्क भाषाके श्रोताकूं दुर्ज्ञेय हैं; यातें लिखे नहीं. इस वाक्यतें श्रोताकूं इस अर्थका बोध होवै ऐसी वक्ताकी इच्छा तात्पर्य कहिये है मीमांसक-मतमें वेद नित्य है तहां कर्ताकी इच्छा तौ संभवै नहीं, अध्यापककी इच्छा संभवै है. नैयायिकमतमें शब्दका तीसरे क्षणमें नाश होवै है. वेदभी शब्दरूप है. यातें क्षणिक है तीसरे क्षणमें जाका नाश होवै सो क्षणिक कहिये है. नैयायिकमतमें उच्चारणके भेदतें वेदका भेद है. एक बेरी उच्चारण करिकै फेरि जो उच्चारण करिये सो वाक्य पूर्ववाक्यतें भिन्न होवै है; परंतु पूर्ववाक्यके सजातीय उत्तरवाक्य हैं यातें अभेद भ्रम होवै है. नैयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है औ क्षणिक है. काहेतें? वर्णसमुदायतें भिन्न तौ वेद है नहीं; वर्णसमुदायकूंही वेद कहैं हैं सो समुदाय प्रत्येक वर्णतें न्यारा नहीं. यातें वेद वर्णरूप है, सो वर्ण शब्दरूप है, आकाशका गुण शब्द है, नानाशब्दकी एक कालमें उत्पत्ति होवै नहीं. काहेतें ? जैसे आत्माके विशेष गुण ज्ञानादिक हैं तैसे आकाशका विशेष गुण शब्द है. औ विभुके जो विशेषगुण सो एककालमें दो उत्पन्न होवैं नहीं यद्यपि देवदत्तका शब्द औ यज्ञदत्तका शब्द एककालमें होवैं हैं. औ भेरीका शब्द तैसे तालका शब्द एककालमें होवैं हैं और जो ऐसे कहैं समानाधिकरण दोशब्दनकी एक कालमें उत्पत्ति होवै

नहीं तौभी सारे शब्दनका समवाय एक आकाशमें है. सारे शब्दसमवाय संबंधतैं आकाशवृत्ति होनेतैं समानाधिकरण है; कोई शब्द व्यधिकरण नहीं; तथापि जैसे आकाशमें शब्दका समवायसंबंध है तैसे कंठ तालु दन्त नासिका ओष्ठ जिह्वामूल उरस इन शिरस अष्ट अंगनमें वर्णरूपशब्दका अवच्छेदकतासंबंध है. औ ध्वनिरूपशब्दका भेरी तालादिकनमें अवच्छेदकतासंबंध है. एक अधिकरणमें वृत्तिकूं समानाधिकरण कहें हैं. समवायसंबंधसैं सारे शब्द आकाशवृत्ति होनेतैं समानाधिकरण हैं भी परंतु अवच्छेदकतासंबंधसैं देवदत्तशब्द यज्ञदत्तशब्द व्यधिकरण हैं. तैसे भेरी-शब्द तालशब्दभी अवच्छेदकता संबंधसैं व्यधिकरण हैं औ यह नियम है—अवच्छेदकतासंबंधसैं एक अधिकरणमें दो शब्दनकी उत्पत्ति एक कालमें होवै नहीं. अर्थ यह है:—एक अवच्छेदकमें दो शब्दनकी उत्पत्ति एककालमें होवै नहीं. यातैं वाक्यपदके अवयवरूप वर्णनकी एक कालमें उत्पत्ति होवै नहीं; किंतु सारे वर्ण क्रमतैं उपजैं हैं. क्रमतैं उपजते वर्णनका निमित्त-विना नाश मानैं तौ सकल वर्णनकी प्रथमक्षणमें उत्पत्ति औ द्वितीयक्षणमें नाश होवैगा. यातैं उत्पत्ति नाश विना शब्दमें और कोई प्रत्यक्षता-दिक व्यापार सिद्ध नहीं होवैगा. यातैं शब्दके नाशका कोई निमित्त मानना चाहिये जा निमित्तविना द्वितीयक्षणमें शब्दका नाश होवै नहीं सो और तौ कोई शब्दके नाशका निमित्त संभवै नहीं. पूर्व शब्दके नाशका हेतु स्वोनरवर्त्तिशब्द है. "गौः" या वाक्यमें पुरुषकी कृतिसैं नाभिदेशतैं वायुमें किया होयकै गकारका जनक जिह्वामूलमें वायुका संयोग होयकै औकारका जनक कंठओष्ठसैं वायुका संयोग होवै है. तिसतैं अनंतर विसर्गका जनक कंठसैं वायुका संयोग होवै है. जिस क्रमतैं तीनि संयोग होवैं हैं उसी क्रमतैं गकार औकार विसर्गरूप तीनि वर्ण होवैं हैं. यद्यपि कौमुदी आदिक ग्रंथनमें कवर्गका कंठस्थान लिख्या है तथा पाणिनिरुत शिक्षामें कवर्गका जिह्वामूल स्थान लिख्या है ता शिक्षा वचनके अनुसारतैं जिह्वा-



मूलमें वायुके संयोगतैं गकारकी उत्पत्ति कही है. व्याकरणमतमें यद्यपि 'गौः' इतने वर्ण वाक्यरूप नहीं हैं तथापि न्यायमतसे वाक्य कहा है. प्रथमक्षणमें गकारकी. द्वितीयक्षणमें औकारकी औ तृतीयक्षणमें विसर्गकी उत्पत्ति होवै है. तहां गकारनाशमें औकार हेतु है, औकारके नाशमें विसर्ग हेतु है; तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवै है द्वितीयमें नहीं काहेतैं ? नाशका हेतु स्वोत्तरशब्द है सो द्वितीय क्षणमें उपजै है. कारणकी सिद्धिविना कार्य होवै नहीं. प्रथम क्षणमें द्वितीय शब्द असिद्ध है यातैं द्वितीय क्षणमें सिद्ध द्वितीयशब्दसे तृतीयक्षणमें प्रथम शब्दका नाश होवै है ऐसैं तृतीयशब्दसे द्वितीयका नाश होवै है. इस रीतिसे उपांत्यशब्दपर्यंत स्वोत्तरवर्तिशब्दसे शब्दका नाश होवै है. औ अंत्य-शब्दका उपांत्यशब्दसे सुंदोपसुंदन्यायतैं नाश होवै है. सुंद ओ उपसुंद दो भाता हुये हैं तिनका परस्पर नाश भारतमें प्रसिद्ध है. परंतु यामें यह दोष है:—जो उपांत्यशब्दसे अंत्यशब्दका नाश यानें तौ द्वितीयक्षणमेंही अंत्यशब्दका नाश होवैगा; यातैं उत्पत्तिनाशतैं अन्यव्यापाररहित अंत्यः शब्द अप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो ऐसैं कहैं जगदीश भट्टाचार्यनैं अंत्यशब्द अप्रत्यक्ष कहा है; यातैं अप्रत्यक्षका आपादन इष्ट है दोष नहीं. तौभी तृतीयक्षणमें शब्दका नाश होवै है या नियमका भंग होवैगा. यातैं अन्त्य-शब्दके नाशमें उपांत्य शब्दका नाश हेतु है उपांत्यशब्द हेतु नहीं. या पक्षमें अंत्यशब्दके नाशमें नाशकी द्वितीयक्षणमें आपत्ति नहीं. काहेतैं ? उपांत्यशब्दका नाश अंत्यशब्दसे होवै है. यातैं अंत्यशब्दके द्वितीयक्षणमें उपांत्यका नाश तासैं उत्तर क्षणमें अंत्यका नाश होवै है. इस रीतिसे सकल शब्दका नाश तृतीय क्षणमें होवै है. यामें यह शंका होवै है:—जहां एकही वर्णरूप शब्द होवै तहां शब्दके नाशका हेतु कोई शब्द नहीं. ताका यह समाधान है:—जैसैं कंठादिकनतैं वायुका संयोग वर्णरूपशब्दका हेतु है औ भेरी आदिकनतैं दंडादिकनका संयोग ध्वनिरूप शब्दका हेतु है; औ वंशके दलद्वयका विभाग ध्वनिरूप शब्दका हेतु है तैसैं शब्दभी शब्दका हेतु

है. बेरीदंडके संयोगतैं जो बेरीदेशमें शब्द होवै है तासैं उत्पन्न हुवा जो शब्द ताका भवणसैं साक्षात्कार होवै है. तैसैं कंठादिकदेशमें वायुके संयोगतैं जो वर्णरूप शब्द उपजै है ताका भोत्रसैं साक्षात्कार होवै नहीं किंतु वर्णरूपशब्दसैं अन्यशब्द उपजै है ताका साक्षात्कार होवै है इस रीतिसैं अन्यशब्दराहित एक शब्द अलीक है, परंतु या मतमें वर्णका समुदायरूप पदका एककालमें संभव नहीं यातैं पदका साक्षात्कार तौ संभवै नहीं, तथापि प्रत्येकवर्णके साक्षात्कारनतैं सकलवर्णकूं विषय करनेवाली एक स्मृति होवै है स्मृतिपदसैं पदार्थकी स्मृति होवै है, तासैं शाब्दबोध होवै है, अथवा पूर्वपूर्व वर्णके अनुभवतैं संस्कार होवै है. संस्कारसहित अंत्यवर्णका अनुभवही पदका अनुभव कहिये है, तासैं पदार्थकी स्मृति होवै है, तासैं शाब्दबोध होवै है यह न्यायका मत है. औ मीमांसाके मतमें वर्ण नित्य हैं; यातैं वर्णका समुदायरूप वेदभी नित्य है और सारे वर्ण विभु है. जहां कंठादिदेशमें अध्यात्म-वायुका संयोग होवै, तहां वर्णकी अभिव्यक्ति होवै है. नैयायिकमतमें जो वर्णकी उत्पत्तिके हेतु हैं सोई मीमांसकमतमें वर्णका अभिव्यक्तिके हेतु हैं. इस रीतिसैं वर्णसमुदायरूप वेद नित्य है; यातैं अपौरुषेय है. औ वेदांतमतमें वर्ण औ तिनका समुदायरूप वेद नित्य नहीं. काहेतैं ? वेदकी उत्पत्ति श्रुतिनैं कही है; औ चेतनसैं भिन्न सकल अनित्य है; यातैं वेद नित्य नहीं औ क्षणिक नहीं; किंतु सृष्टिके आदिकालमें सर्वज्ञ ईश्वरके संकल्पमात्रतैं वेदकी उत्पत्ति होवे है; यातैं श्वासकी नाई अनायासतैं ईश्वर वेदकूं रचै है. नैयायिकमतमें भारतादिकनकी नाई वेद पौरुषेय है. वेदांतमतमें भारतादिकनकी नाई ईश्वररूप पुरुषतैं रचित होनेत पौरुषेय तौ है परंतु सर्वज्ञ व्यासादिक सकल सर्गमें भारतादिकनकूं रचै हैं तहां यह नियम नहीं. जैसी पूर्व सर्गमें आनुपूर्वी होवै तैसैं ही भारतादिक उत्तरसर्गमें होवै हैं, किंतु अपनी इच्छाके अनुसार भारतादिकनकी आनुपूर्वी रचै हैं, औ वेदकी आनुपूर्वी विलक्षण नहीं होवै है. किंतु पूर्व

सर्गकी आनुपूर्वीकं यदि करिकै उत्तरसर्गमें पूर्व कल्पके समान आनुपूर्वी-  
वाले वेदकं ईश्वर रचै हैं पुरुषरचिततारूप पौरुषेयता वेदमें भारतादिक-  
नके समान है. अन्यसर्गकी आनुपूर्वीके स्मरण बिना पुरुषरचितत्वरूप  
पौरुषेयत्व भारतादिकनमें है वेदमें नहीं वेदमें पूर्व सर्गकी आनुपूर्वीकं  
स्मरण करिकै पुरुषरचितत्व है. यातैं वेदकी आनुपूर्वी अनादि है औ  
ईश्वररूप पुरुषकरिकै रचित है विरोध नहीं.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे शब्दप्रमाण-  
निरूपणं नाम तृतीयः प्रकाशः ॥ ३ ॥

## अथोपमानप्रमाणनिरूपणं नाम चतुर्थप्रकाशप्रारम्भः ॥ ४ ॥

क्रमभंगके अभिप्रायपूर्वक दो न्यायरीतिसैं उपमान  
औ उपमितिका द्विधास्वरूप ॥ १ ॥

यद्यपि न्यायवेदांतके सकल ग्रंथनमें उपमाननिरूपणतैं उत्तर शब्दनिरू-  
पण किया है तथापि तीनि प्रमाणवादी सांख्यादिक उपमानकूं नहीं  
मानै हैं. प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये तीनि मानै हैं तिनके उपयोगी प्रमाण  
पहली कहे चाहिये; यातैं शब्द प्रमाणतैं उत्तर उपमान निरूपण करिये  
है. जिस क्रमतैं शास्त्रोंमें अधिक प्रमाणका अंगीकार है तिस क्रमतैं याग्र-  
न्थनमें प्रमाण निरूपण है. यातैं अन्यसंगतिकी इहां अपेक्षा नहीं.

उपमितिप्रमाणका करण उपमानप्रमाण कहिये है. न्यायरीतिसैं उप-  
मिति उपमानका यह स्वरूप है:—संज्ञीमें संज्ञाकी वाच्यताका ज्ञान  
उपमिति कहिये है; ताका कारण कहिये व्यापारवाला असाधारण कारण  
जो होवै सो उपमान कहिये है. कोई नगरवासी पुरुष गवयशब्दके वा-

च्यकूं नहीं जानिके आरण्यक पुरुषतैं “कीदृश गवय होवै है ? ऐसा प्रश्न करै तब गोके सदृश गवय होवै है, ऐसा आरण्यक पुरुषका वचन सुनिके वाक्यार्थ अनुभव करिके बनमें गोसदृश गवयकूं देखिके “गोके सदृश गवय होवै है” इस रीतिसैं वाक्यार्थका स्मरण करै है. तिसपै अनंतर दृष्टपशुरैं गवयपदवाच्यता जानै है, तहां पशुविशेषमें गवयपदवाच्यता ज्ञान उपमिति है. आरण्यकपुरुषबोधित वाक्यके अर्थका शब्दानुभव करण है. गोसदृश पिंडकूं देखिके वाक्यार्थकी स्मृति व्यापार है औ गोसदृशपिंडका प्रत्यक्ष संस्कारका उद्बोधक होनेतैं सहकारी है; यातैं वाक्यार्थानुभव उपमान है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. जैसे आकांक्षादिक शब्दके सहकारी हैं तैसे गोसदृश पिंडका प्रत्यक्ष सहकारी है, उपमिति फल है; यह सांप्रदायिक नैयायिकनका मत है.

औ नवीन नैयायिक यह कहैहैं:—गोसदृशपिंडका प्रत्यक्ष सहकारी मान्या है सो उपमान है, औ वाक्यार्थस्मृति व्यापार है. गवयपदकी वाच्यताका ज्ञान उपमितिरूप फल है. या मतमें वाक्यार्थका अनुभव कारणका कारण होनेतैं कुलालपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. अर्थ यह है:—जैसे कुलालपिता घटकी सामग्रीतैं बाह्य है तैसे उपमिति सामग्रीतैं वाक्यार्थानुभव बाह्य है. यह दो मत नैयायिकनके हैं. इनमें अनेक शंका समाधानरूप विचार न्यायकौस्तुभादिकोमें लिख्यहैं. सिद्धांतमें उपयोगी नहीं यातैं हमनैं लिख्या नहीं.

जैसे सदृशज्ञानतैं उपमिति होवैहै तैसे विधर्मज्ञानसैं भी होवैहै. जहां खड्गमृगपदके वाच्यकूं नहीं जानता आरण्यकपुरुषतैं उष्ट्रविधर्मा शृंगरहित नासिकावाला खड्गमृगपदका वाच्य है. इसवाक्यकूं सुनिके वाक्यार्थानुभवस उत्तर बनमें जायकै उष्ट्रविधर्म खड्गमृगके प्रत्यक्षसैं उत्तर गैंडेमें खड्गमृगपदकी वाच्यता जानैहै. औ पृथिवीपदके वाच्यकूं नहीं जानता “जलादिवैधर्म्यवती पृथिवी” ऐसा गुरुवाक्य सुनिके ताके अर्थकूं अनुभव करिके जलादिवै-

धर्मज्ञान पदार्थकं दोषिकै वाक्यार्थकं स्मरण करिकै ता पदार्थमें पृथिवीपद-  
की वाच्यता निश्चय करैहै. विरुद्धधर्मवालेकं विधर्म कहैहैं विरुद्ध धर्मकं  
वैधर्म्य कहैहैं. खड्गमृगमें उद्भूतै विरुद्ध धर्म हस्वमीवादिक हैं, पृथिवीमें  
जलादिकनतै विरुद्ध धर्म गंध है, दोनूं उदाहरणनमें सांप्रदायिक रीतिसँ  
वाक्यार्थानुभव करण है वाक्यार्थस्मृति व्यापार है, विरुद्धधर्मवत्पदार्थ-  
दर्शन सहकारी है. नवीनरीतिसँ विरुद्धधर्मविशिष्ट पदार्थका प्रत्यक्ष करण  
है, वाक्यार्थस्मृति व्यापार वाक्यार्थानुभव सामग्री बाह्य है. खड्गमृगपदकी  
वाच्यताज्ञान औ पृथिवीपदकी वाच्यताज्ञान उपमितिरूप फल है. इस  
रीतिसँ न्यायमतमें संज्ञाका वाच्यताज्ञान उपमानप्रमाणका फल है और  
प्राचीनमतमें वाक्यार्थानुभवकं उपमानप्रमाण कहै हैं नवीनमतमें  
सादृश्यविशिष्ट पिंडदर्शन वा वैधर्म्यविशिष्ट पिंडदर्शनकं उपमानप्रमाण  
कहै हैं.

वेदांतरीतिसँ उपमान औ उपमितिका स्वरूप ॥ २ ॥

वेदांतमतमें उपमिति उपमानका अन्यस्वरूप है:—ग्रामविष गोव्याक्तिकं  
देखनेवाला बनमें जायकै गवयकं देखै तब“यह पशु गौके सदृश है”ऐसा  
प्रत्यक्ष होवैहै, तिसँ अनंतर“मेरी गौ इस पशुके सदृश है”ऐसा ज्ञान होवैहै,  
तहां गवयमें योसदृशका ज्ञान उपमानप्रमाण कहिये है औ गोमें गव-  
यका सादृश्यज्ञान उपमिति कहिये है. या मतमेंभी उपमितिका करणही  
उपमान कहियेहै, परंतु उपमितिका स्वरूप औ लक्षण भिन्न है, यातें  
उपमानके लक्षणभेदविना स्वरूपका भेद सिद्ध होवै है. न्यायमतमें तो  
संज्ञाका संज्ञामें वाच्यताज्ञान उपमिति कहिये है. औ वेदांतमतमें सादृ-  
श्य ज्ञानतें जन्यज्ञानकं उपमिति कहैहैं. गवयमें गोके सादृश्यज्ञानतें गोमें  
गवयका सादृश्यज्ञान जन्य है. इसरीतिसँ उपमितिका लक्षण न्यायमतमें भिन्न  
है ताका जो करण होवै सो उपमान कहियेहै. सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानरूप  
उपमिति गोमें गवयका सादृश्यज्ञान है, ताका करण गवयमें गोका



सादृश्यज्ञान है सोई उपमान है. या मतमें उपमानप्रमाण व्यापारहीन है. उपमानतैं अनंतर उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार मिलै नहीं, या मतमें वैधर्म्यविशिष्टज्ञानतैं उपमितिका अंगीकार नहीं. काहेतैं ? सादृश्य-ज्ञानजन्य ज्ञानकूंही उपमिति कहैं हैं अन्यकूं नहीं.

## विचारसागरमें न्यायरीतिसे उपमितिके कथनका अभिप्राय ॥ ३ ॥

औ विचारसागरमें न्यायकी रीतिसे उपमितिका स्वरूप कहा है ताका यह अभिप्राय है:—न्यायकी रीतिसे उपमिति उपमानका स्वरूप मानै तौभी अद्वैतसिद्धांतमें हानि नहीं, उलटा न्यायकी रीतिसे सिद्धांतके अनुकूल उदाहरण मिलैहै. काहेतैं? वैधर्म्यज्ञानतैं उपमिति न्यायमतमें मानीहै ताका सिद्धांतके अनुकूल यह उदाहरण है:—“आत्मपदका अर्थ कैसा है” या प्रश्नका “देहादिवैधर्म्यवान् आत्मा” ऐसा गुरुके उत्तरसे अनित्य अशुचिदुःखस्वरूप देहादिकनसे विधर्मी नित्य शुद्ध आनंदरूप आत्मपदका वाच्य है; ऐसा एकांत-देशमें विवेचनकालमें मनका आत्मासे संयोग होयकै उपमितिज्ञान होवैहै. औ सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञानकूं ही उपमिति मानै तौ आत्मामें किसीका सादृश्य नहीं; यातैं जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण मिलै नहीं. यद्यपि असंगतादिक धर्म-नतैं आकाशके सदृश आत्मा है यातैं अकाशमें आत्माका सादृश्यज्ञान उपमान है आत्मामें आकाशका सादृश्यज्ञान उपमिति है; यह जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण सिद्धांतकी उपमितिका संभवै है; तथापि जिस अधिकरणमें जिस पदार्थके अभावका ज्ञान होवै तहां अभावज्ञानमें भ्रमबुद्धि हुये बिना तिस अधिकरणमें तापदार्थका ज्ञान होवै नहीं. जैसे आत्मामें कर्तृत्वादिकनका अभावज्ञान हुया औ न्यायादिक शास्त्र सुने तौभी प्रथमज्ञानमें भ्रमबुद्धि हुआ-बिना कर्ताभोक्ता आत्मा है ऐसा ज्ञान होवै नहीं. जाकूं वेदांत अर्थ निश्चय करिकै नैयायिकादिकनके कुसंगतैं कर्ताभोक्ता आत्मा है ऐसा ज्ञान होवै है, तहां प्रथमज्ञानमें भ्रमबुद्धि होयकै होवै है. प्रथमज्ञानमें भ्रमबुद्धि हुये बिना

विरोधीज्ञान होवै नहीं. तो भ्रमबुद्धि भ्रमरूप होवै अथवा यथार्थ होवै इसमें आग्रह नहीं, परंतु भ्रमबुद्धिमें भ्रमत्वनिश्चय नहीं चाहिये यह आग्रह है. इसरीतिसे जिसकालमें गुरुवाक्यनतें जिज्ञासुकूं ऐसा दृढनिश्चय हुया है:- आकाशादिक सकलप्रपंच गंधर्वनगरकी नाई दृष्टनष्टस्वभाव है तातें विलक्षणस्वभाव आत्मा है, आकाशादिकनमें आत्माका किंचित्भी सादृश्य नहीं तिस कालमें आकाश औ आत्माका सादृश्यज्ञान संभवै नहीं; यातें उत्तम जिज्ञासुके अनुकूल सिद्धांत उपमितिका उदाहरण मिलै नहीं.

**पूर्वउक्तवेदांतरीति औ न्याय रीतितें विलक्षण**

**उपमिति औ उपमानका लक्षण ॥ ४ ॥**

औ सर्वथा नैयायिक रीतिकी उपमितिमें विद्वेष होवै तौ उपमितिका यह लक्षण करना चाहिय:- सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान अथवा वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान इन दोनोंमें कोई एक होवै सो उपमिति कहिये है. खड्गमृगमें उष्ट्रके वैधर्म्यज्ञानतें उष्ट्रमें खड्गमृगका वैधर्म्यज्ञान होवै है. पृथ्वीमें जलके वैधर्म्यज्ञानतें जलमें पृथिवीका वैधर्म्यज्ञान होवै है. यातें उष्ट्रमें खड्गमृगका वैधर्म्यज्ञान औ जलमें पृथिवीका वैधर्म्यज्ञान उपमिति करण उपमान कहिये है. इहां खड्गमृगमें उष्ट्रका वैधर्म्यज्ञान औ पृथिवीमें जलका वैधर्म्यज्ञान करण होनेतें उपमान है, औ विपरीतभी उपमान उपमितिभाव संभवै है. इंद्रियसंबद्धमें सादृश्यज्ञान उपमान है औ इंद्रियसंब्यवहितमें सादृश्यज्ञान उपमिति है; तैसें प्रपंचमें आत्माके वैधर्म्यज्ञानतें आत्मामें प्रपंचका वैधर्म्यज्ञान उपमिति होवै है. इसरीतिसे सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञान दोनोंकूं उपमिति कहैहैं तौ जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण संभवै है.

**वेदांतपरिभाषा औ ताकी टीकाकी उक्तिका खंडन ॥ ५ ॥**

औ वेदांतपरिभाषामें एक सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान ही उपमितिका लक्षण कहा है. औ ताके व्याख्यानमें ताके पुत्रनैं दूसरी उपमितिके खंडनवास्तै यह

कहा है:—जहां “कपलेन लोचनमुपमिनोमि” इसरीतिसें उपमानउपमेयभाव होवै तिसीस्थानमें उपमान प्रमाण होवै है. वैधर्म्यज्ञान होवै तहां उपमान-उपमेयभाव होवै नहीं; यातैं उपमान प्रमाण संभवै नहीं. ताकूं यह पूछना चाहिये:—वैधर्म्यज्ञानजन्य उपमितिके जो उदाहरण कहे तिनमें उपमितिके विषयका ज्ञान उपमानप्रमाणसें होवै नहीं तौ किस प्रमाणतैं तिनका ज्ञान होवैहै ? जा प्रमाणतैं तिनका ज्ञान कहै तिसी प्रमाणतैं सादृश्यज्ञानजन्य उपमितिके विषयकाभी ज्ञान होय जावैगा. उपमानप्रमाणका प्रयोजनके अभावतैं अंगीकार चाहिये. जो ऐसैं कहै गवयके प्रत्यक्षमें गोका सादृश्य तौ प्रत्यक्ष है, परंतु गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं ? धर्मीके साथ इंद्रियका संयोग होवै तौ इंद्रियसंयुक्त तादात्म्यसंबंधसें सादृश्यधर्मका प्रत्यक्ष होवै. गोरूपधर्मीके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतैं गोमें गवयका सादृश्य प्रत्यक्षका विषय नहीं; यातैं गोमें गवयके सादृश्यज्ञानका हेतु गवयमें गोका सादृश्यज्ञानरूप उपमानप्रमाण चाहिये तो तैसेंही खड्गमृगमें उष्ट्रके वैधर्म्यका तौ प्रत्यक्ष ज्ञान है. उष्ट्रके साथ इंद्रियसंयोगके अभावतैं उष्ट्रमें खड्गमृगके वैधर्म्यका ज्ञान प्रत्यक्षरूप संभवै नहीं; ताका हेतु खड्गमृगमें उष्ट्रका वैधर्म्यज्ञानरूप उपमानही प्रमाण मानना योग्य है. और जो वेदांत परिभाषाकी टीकामें लिख्य है:—जा ज्ञानतैं उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति ज्ञाताकूं होवै सो ज्ञान उपमिति है औ वैधर्म्यज्ञानजन्य वैधर्म्यज्ञानसें उत्तर ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै नहीं, यातैं उपमिति नहीं. सोभी अशुद्ध है:—काहेतैं ? मुखमें चंद्रके सादृश्यप्रत्यक्षसें उत्तर “मुखं चंद्रेण उपमिनोमि” ऐसी प्रतीति होवै है औ मुखमें चंद्रके सादृश्यका प्रत्यक्ष ज्ञान है उपमिति नहीं; यातैं ‘उपमिनोमि’ इस व्यवहारका विषय उपमालंकार है; जहां उपमानउपमेयकी समान शोभा होवै तहां उपमाअलंकार कहिये है अलंकारका सामान्यलक्षण औ उपमादिकनके विशेष लक्षण अलंकार-चंद्रिकादिकनमें प्रसिद्ध हैं. कठिन औ अनुपयोगी जानिकैं इहां लिखे नहीं; यातैं जहां ‘उपमिनोमि’ ऐसी प्रतीति होवै ताका विषय

उपमितिज्ञान नहीं, किंतु सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानमें उपमिति शब्द पारिभाषिक है. शास्त्रके संकेतकूं परिभाषा कहें हैं. परिभाषातैं बोधक शब्दकूं पारिभाषिक कहें हैं. जैसे छंदोग्रन्थनमें पंच षट् सप्तमै बाण रस मुनि शब्द पारिभाषिक हैं, तैसे उपमिति शब्दभी न्यायशास्त्र औ अद्वैतशास्त्रमें भिन्न भिन्न अर्थमें पारिभाषिक है; यातैं अद्वैतशास्त्रमें सादृश्यज्ञानजन्यज्ञानकी नाई वैधर्म्यज्ञानजन्य ज्ञानभी उपमिति-शब्दका अर्थ है भेदसहित समानधर्मकूं सादृश्य कहें हैं. जैसे गवयमें गोके भेदसहित समान अवयव है, सोई गोका सादृश्य है. गोके समान धर्म गोभैं हैं भेद नहीं. गोका भेद अश्वमें है समानधर्म नहीं, यातैं सादृश्य नहीं चन्द्रके भेद सहित आह्लादजनकरूप समानधर्म मुखमें हैं सोई मुखमें चन्द्रका सादृश्य है. इस रीतिसैं उपमानउपमेयका भेदसहित समान धर्मही सादृश्यपदका अर्थ है. और कोई ऐसे कहें हैं:—सादृश्य नाम कोई भिन्नपदार्थ है उपमान उपमेय वृत्ति है, उपमान उपमेयके निर्णीत धर्मनसैं भिन्न है, सो समीचीन नहीं. काहेतैं ? जहां दोषदार्थनमें अल्प-समानधर्म होवै तहां अपकृष्टसादृश्य कहिये है, समानधर्म अधिक होवै उहां उत्कृष्टसादृश्य कहिये है, इसरीतिसैं समानधर्मकी न्यूनता अधिकतासैं सादृश्यमें अपकर्ष उत्कर्ष होवै है. निर्णीत धर्मनसैं अतिरिक्त सादृश्य होवै तौ ब्राह्मणत्वादिक जातिकी नाई अखण्ड होवैगा, तामें अपकर्ष उत्कर्ष बनें नहीं; यातैं समानधर्मरूप सादृश्य है. यह उदयनाचार्यका मत सिद्धांतमें अंगीकरणीय है.

कारणके लक्षणका निर्णय ॥ ६ ॥

उपमितिशब्दकी परिभाषाका न्यायमतमें औ अद्वैतमतमें भेद है. उपमानशब्दका अर्थ यद्यपि दोनो मतमें भिन्न नहीं, काहेतैं ? उपमितिका करण उपमान कहिये है सो न्यायमतमें गवयपदकी वाच्यताज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिक अर्थ है, ताका करण वाक्यार्थानुभव वा सादृश्यविशिष्ट सिद्ध प्रत्यक्ष है. औ अद्वैतमतमें सादृश्यज्ञानजन्य ज्ञान औ वैधर्म्यज्ञान-

जन्म ज्ञान उपमितिपदका पारिभाषिक अर्थ है; ताका करण सादृश्यज्ञान-  
औ वैधर्म्यज्ञान है. इसरीतिसे उपमितिशब्दका परिभाषामें भेद है.  
ताके भेदतैं उपमानका भेद सिद्ध होवैहै. उपमानपद पारिभाषिक नहीं; किंतु  
यौगिक है. व्याकरणकी रीतिसे जो पद अवयवार्थकूं त्यागै नहीं सो  
यौगिक पद कहियेहै. इहां व्याकरणकी रीतिसे उपमितिका कारण उपमा-  
नपदके अवयवनका अर्थ है. उपमानसे उपमितिकी उत्पत्तिमें व्यापार नहीं  
है; यातैं व्यापारवत्कारणही करण होवैहै, यह नियम नहीं है; किंतु निर्व्या-  
पार कारणभी करण होवै है. यद्यपि न्यायमत निरूपणके प्रसंगमें व्यापा-  
रवाले असाधारण कारणकूं ही करणता कही है; यातैं निर्व्यापार-  
कारणमें करणता संभवै नहीं, तथापि सिद्धांतमतमें व्यापारसे भिन्न  
असाधारण कारणकूं करणता कही चाहिये. व्यापारवाले असाधारण-  
कारणकूंही करणता नहीं. जैसे व्यापारवत् कहनेसे व्यापारमें करणलक्षण  
जावै नहीं तैसे व्यापारभिन्न कहनेसेभी व्यापारमें करणलक्षण जावै नहीं.  
काहेतैं ? जैसे व्यापारमें व्यापारवत्ता नहीं है; तैसे व्यापारसे भिन्नताभी  
व्यापारमें नहीं है; इस रीतिसे व्यापारभिन्न असाधारण करण कारण कहिये  
है. सो निर्व्यापार होवै अथवा सव्यापार होवै प्रत्यक्ष अनुमान शब्द ये  
तीनि तौ प्रत्यक्षप्रमा अनुमितिप्रमा शाब्दीप्रमाके व्यापारवाले कारण हैं, औ  
उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि ये तीनों उपमिति आदिक प्रमाके निर्व्या-  
पारकारण हैं; यातैं सिद्धांतकी रीतिसे करणलक्षणमें व्यापारवत् पदके  
स्थानमें व्यापारभिन्न कहा चाहिये. औ न्यायमतमें तौ करणलक्ष-  
णकी व्यापारमें अतिव्याप्तिका परिहारके अर्थ व्यापारवत् पदका निवेश  
होवै अथवा व्यापारभिन्नपदका निवेश होवै दोनों प्रकारसे करणलक्षण  
संभवै है. काहेतैं ? न्यायमतमें उपमितिप्रमाके करण उपमानप्रमाणमें  
वाक्यार्थ स्मृति व्यापार है. यह न्यायानुसारी उपमानके निरूपणमें  
पूर्व कहा है, यातैं उपमितिके करण उपमानमें व्यापारवत् कहनेसेभी



करणलक्षणकी अव्याप्ति नहीं. औ अर्थापत्तिका अनुमानमें अंतर्भाव नयापिक मानें हैं, यातें अर्थापत्तिमें प्रमा करणतारूप प्रमाणताके अनंगीकारतें तामें करणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं. तैसैं अभावकी प्रमामें अनुपलब्धिकूं सहकारी कारणही मानें हैं औ प्रमाकरणतारूप प्रमाणता अनुपलब्धिकूं नैयापिक मानें नहीं; किंतु अभावप्रमामें अनुपलब्धि सहकृत इंद्रियादिकनकूं प्रमाणता मानें हैं. यातें अनुपलब्धिमें भी प्रमा करणतारूप प्रमाणताक अनंगीकारतें करणताव्यवहारकी अपेक्षा नहीं. या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें करणता व्यवहार इष्ट होवै औ करणका लक्षण नहीं होवै तौ करणलक्षणमें अव्याप्ति दोष होवै. अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें प्रमाणता होवै तौ करणताकी अवश्य अपेक्षा होवै काहते ? प्रमाके करणकूं प्रमाण कहें हैं; यातें प्रमाणतामें करणताका प्रवेश होनेतें करणताबिना प्रमाणता संभवै नहीं. तिस प्रमाणताका न्यायमतमें अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें अनंगीकार होनेतें दोनूंमें करणताव्यवहार अपेक्षित नहीं. इसरीतिसैं करणतारहित अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणके नहीं होनेतें अव्याप्ति दोष होवै नहीं. इसरीतिसैं न्यायमतमें व्यापारवत् असाधारण कारणकूं करणता कहें भी अव्याप्ति नहीं औ सिद्धांतमें तौ व्यापारवत् कहें उपमानादिक तीनि प्रमाणोंनैं करण लक्षणकी अव्याप्ति होवै है. काहेतें ? सिद्धांतमतमें इंद्रियसंबंधि गवयमें गोका प्रत्यक्षरूपसादृश्यज्ञान उपमानप्रमाण है; औ व्यवहित गोमें गवयका सादृश्यज्ञान उपमिति प्रमा है, तैसैं इंद्रियसंबंधि पशुमें व्यवहित पशुका वैधर्म्यज्ञान तौ उपमान प्रमाण है औ व्यवहित पशुमें इंद्रियसंबंधि पशुका वैधर्म्यज्ञान उपमिति प्रमा है; इसप्रकारसैं उपमानतें उपमितिकी उत्पत्तिमें कोई व्यापार संभवै नहीं औ उपमिति प्रमाके करणकूं उपमानप्रमाण कहें हैं; यातें उपमानप्रमाणमें करणता व्यवहार इष्ट है. तैसैं अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिमें भी प्रमाणता कहेंग यातें करणता व्यवहार इष्ट है औ व्यापारका संभव नहीं, यातें उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धिमें करणलक्षणकी अव्याप्ति

होवैगी, यातें करणके लक्षणमें सिद्धांतरीतिसे व्यापारवत् पदकूं त्यागिकै व्यापारभिन्न कहा चाहिये वेदांतपरिभाषा ग्रन्थमें धर्मराजनै “व्यापारवत् असाधारणं कारणम्” यह कारणलक्षण कहा है. औ “प्रमाकरणं प्रमाणम्” यह प्रमाणका लक्षण कहा है. औ धर्मराजके पुत्रनै वेदांत-परिभाषाकी टीकामें यह कहा है:—उपमितिका असाधारणकारण उपमान है, सो व्यापारहीन है तैसे अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिभी व्यापारहीन कारण है; यातें उपमानादिक तीनिके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं उपमिति प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण उपमान है. उपपादककी प्रमाका व्यापारवत् असाधारण कारण अर्थापत्तिप्रमाण है, अभावप्रमाका व्यापारवत् असाधारणकारण अनुपलब्धि प्रमाण है; इस रीतिसे उपमानादिक तहिंके व्यापारवत् पदघटित लक्षण करै तौ तीनूकूं व्यापारवत्त्वके अभावतैं उपमानादिकनके विशेष लक्षणोंका असंभव होवैगा; यातें व्यापारवत् पदरहित विशेष लक्षण है, उपमिति प्रमाका असाधारणकारण उपमान प्रमाण कहिये है. इसरीतिसे अर्थापत्ति औ अनुपलब्धिके लक्षणमेंभी व्यापारवत् नहीं कहना, यातें असंभव नहीं. इस रीतिसे धर्मराजके पुत्रनै उपमान प्रमाणादिकनके विशेष लक्षण तौ यथासंभव कहै औ करणका लक्षण तथा प्रमाणका सामान्य लक्षण जो मूलकारका पूर्व कहा है तामें कुछ विलक्षणता कही नहीं, यातें तिसके पुत्रकी उक्तिमें न्यूनता है. कहेतैं ? कारणके लक्षणमें विशेष कहे विना व्यापारवत्ताके अभावतैं उपमितिका करण उपमान है; औ अर्थापत्ति प्रमाका करण अर्थापत्ति है; अभावप्रमाका करण अनुपलब्धि हैं, ऐसा व्यवहार नहीं हुया चाहिये. तैसें करणताके अभावतैं उपमानादिकनमें प्रमाणता व्यवहारभी नहीं हुया चाहिये. यातें मूलकारके करणलक्षणमें व्यापारवत् पदका व्यापारभिन्न व्याख्यान करने सर्व इष्टकी सिद्धि होवै, यातें मूलकारके करणलक्षणमें

व्यापारवत् पदका विलक्षण अर्थ नहीं करनेतें पुत्रकी उत्तिमें न्यूनता है औ हमारी रीतिसें तो व्यापाररहित उपमानादिकनमेंभी उपमिति आदिक प्रमाकी करणता संभवै है; इसरीतिसें प्रपंचमें ब्रह्मकी विधर्मताका ज्ञान उपमान है औ प्रपंचतैं विधर्म ब्रह्म है यह उपमानप्रमाणका फल उपमिति ज्ञान है.

इति श्रीमन्निभलदासाहमधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे उपमान-  
निरूपणं नाम चतुर्थः प्रकाशः ॥ ४ ॥

## अथार्थापत्तिप्रमाणनिरूपणं नाम पंचमप्रकाशप्रारम्भः ।

न्यायमतमें अर्थापत्तिका अंगीकार त्रिधा अनुमानका वर्णन ॥१॥

नैयायिकमतमें पूर्वउक्त च्यारिही प्रमाण हैं व्यतिरेकि अनुमानमें अर्थापत्तिप्रमाणका अंतर्भाव है. औ सिद्धांतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; यातैं अर्थापत्ति भिन्न प्रमाण है, केवल व्यतिरेकि अनुमानका प्रयोजन अर्थापत्तिसें सिद्ध होवै है. जहां अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं औ साध्यभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका उदाहरण मिलै सो केवल व्यतिरेकी अनुमान कहिये है. जैसे "पृथिवी इतरभेदवती गंधवत्त्वात्" या स्थानमें "यत्र गंधवत्त्वं तत्रेतरभेदः" या अन्वयव्याप्तिका उदाहरण मिलै नहीं. काहेतैं? पक्षसें भिन्न दृष्टांत होवै है. इहां सकल पृथिवी पक्ष है तासैं भिन्न जलादिकनमें इतर भेद औ गंध रहै नहीं यातैं यह केवलव्यतिरेकी अनुमान है. "यत्र इतरभेदाभावस्तत्र गंधाभावः, यथा जले" इस रीतिसें साध्यभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिज्ञानको हेतु जो सहचार ज्ञान सो जलादिकनमें होवै है, यातैं जलादिक उदाहरण हैं. व्याप्तिज्ञानका हेतु

सहचारज्ञान जहां होवै सो उदाहरण कहिये है, अन्वयि अनुमानमें जैसा व्याप्यव्यापक भाव होवै तासै विपरीत व्यतिरेकिमें होवै हैं. अन्वयिमें हेतु व्याप्य होवै है औ साध्य व्यापक होवै है. व्यतिरेकिमें साध्याभाव व्याप्य होवै है, औ हेतुअभाव व्यापक होवै हैं; परंतु या स्थानमें नैयायिकनके दो मत हैं. साध्याभावमें हेतुके अभावका सहचारदर्शन होवै है, यातैं हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञानभी साध्यभावमें होवै है. या पक्षमें कोई नैयायिक यह दोष कहै है:—जा पदार्थमें जिसकी व्याप्तिका ज्ञान होवै तौ हेतुसँ तिस साध्यकी अनुमिति होवै है. जिनपदार्थनका परस्पर व्याप्य-व्यापकभाव जान्या नहीं तिनका परस्पर हेतु साध्याभाव बनें नहीं. व्याप्य-व्यापकभाव तौ इतरभेदाभाव गंधाभावका औ गंध इतर भेदका हेतु साध्य-भाव कहना आश्चर्यजनक है. यातैं साध्यभाव हेत्वभावके सहचारदर्शनतैंभी हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवै है. अन्वयि व्यतिरेकि अनुमानका इतना ही भेद है:—जहां हेतु साध्यके सहचारज्ञानतैं हेतुमें व्याप्तिका ज्ञान होवै है. सो अन्वयि अनुमान कहिये है. जहां साध्याभावमें हेत्वभावके सहचारदर्शनतैं हेतुमें साध्यकी व्याप्तिका ज्ञान होवै सो व्यतिरेक अनुमान कहिये है. साध्याभावमें हेत्वभावकी व्याप्तिका ज्ञान कहूँकी होवै नहीं औ जहां साध्याभावमें हेतुके अभावकी व्याप्तिका ज्ञान होय जावै तहां साध्याभावतैं हेत्वभावकी अनुमिति ही होवै है. हेतुसँ साध्यकी अनुमिति होवै नहीं काहेतैं? व्याप्यज्ञानसँ व्याप्यकी अनुमिति होवै है. यह नियम है आदिपक्ष प्राचीनका है, द्वितीय पक्ष नवीनका है, अनुमानप्रकरणमें न्यायग्रंथनके अध्ययनविना बुद्धिका प्रवेश होवै नहीं, यातैं कोई अर्थ अनुमानका हमनैं विस्तारसँ लिख्या नहीं. इसरीतिसँ केवल व्यतिरेकि अनुमानके उदाहरण हैं. औ जहां साध्याभाव हेत्वभावके सहचारका उदाहरण मिलै नहीं सो केवलान्वयि अनुमान कहिये है. जैसे “घटः पदशक्तिमान् ज्ञेयत्वात् पटवत्” इहां साध्याभाव हेत्वभावका सहचार कहूं मिलै नहीं. न्यायमतमें ज्ञेयता औ पदशक्ति सर्वमें है. यातैं अभावनके सहचारका उदाहरण मिलै

नहीं. जहां दोनोंके उदाहरण मिलें सो अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहिये है, ऐसा प्रसिद्ध अनुमान है; 'पर्वतो वह्निमान्' याकूं प्रसिद्धानुमान कहें हैं. इहां अन्वयके सहचारका उदाहरण महानस है औ व्यतिरेकके सहचारका उदाहरण महाहृद है; इसरीतिसें तीन प्रकारका अनुमान नैयायिक कहें हैं.

वेदांतरीतिसें एक अन्वयि ( अन्वयव्यतिरेकि )

अनुमान औ अर्थापत्तिका स्वीकार ॥ २ ॥

वेदांतमतमें केवल व्यतिरेकिका प्रयोजन अर्थापत्तिसें होवै है, इतर भेदविना गंधर्वता संभवै नहीं यातैं गंधर्वताकी अनुपपत्ति इतर भेदकी कल्पना करै है औ इसरीतिसें अर्थापत्ति प्रमाणतैं केवल व्यतिरेक गतार्थ है, औ केवला-न्वयि अनुमान कोई है नहीं. काहेतैं ? सर्व पदार्थनकाब्रह्ममें अभाव है यातैं व्यतिरेकसहचारका उदाहरण ब्रह्म मिले है. यद्यपि वृत्तिज्ञानकी विषयतारूप ज्ञेयता ब्रह्मविषै है. ताका अभाव ब्रह्मविषै बनै नहीं, तथापि ज्ञेयतादिक मिथ्या हैं. मिथ्यापदार्थ औ ताका अभाव एक अधिष्ठानमें रहैहैं. यातैं जिसकूं नैयायिक अन्वयव्यतिरेकि कहें हैं सोई अन्वयि नाम एक प्रकारका अनुमान है; यह वेदांतका मत है या मतमें केवल व्यतिरेकि अनुमानका अंगीकार नहीं; अर्थापत्ति प्रमाणका अंगीकार है. औ विचारदृष्टि करै तो दोनों मानने चाहिये. काहेतैं ? जहां एक पदार्थके ज्ञानके अनुव्यवसाय भिन्न होवै; तहां तिसपदार्थके ज्ञानोंके प्रमाण भिन्न होवैं हैं व्यवसायज्ञानका जनक प्रमाणभेदविना अनुव्यवसायका भेद होवै नहीं. एक वह्निका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब "वह्निं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, अनुमानजन्य ज्ञान होवै तब "वह्निमुपनिनोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, जहां शब्दतैं वह्निका ज्ञान होवै तहां "वह्निं शाब्दयामि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. औ जहां सूर्यमें वह्निके सादृश्यज्ञानरूप उपमान प्रमाणतैं सूर्यसदृश वह्निका ज्ञान होवै तहां "सूर्येण वह्निमुपनिनोमि"



ऐसा अनुव्यवसाय होवै है ज्ञानके ज्ञानकूं अनुव्यवसाय कहैं हैं अनुव्यवसायका विषय जो ज्ञान होवै सो व्यवसाय कहिये हैं; इस रीतिसे व्यवसाय ज्ञानका जनक प्रमाणके भेदतैं अनुव्यवसायका भेद होवै है. कदाचित् “गंधेन इतरभेदं पृथिव्यामनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है औ “गंधानुपपत्त्या इतरभेदं पृथिव्यां कल्पयामि” कदाचित् ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसायानुमान प्रमाणजन्य है, तहां प्रथम अनुव्यवसाय होवै है. जहां अनुव्यवसायका विषय व्यवसाय अर्थापत्ति प्रमाणजन्य है, तहां द्वितीय अनुव्यवसाय होवै है, इसरीतिसे अनुव्यवसायके भेदतैं व्यवसायके भेदतैं व्यवसायज्ञानके जनक अनुमान अर्थापत्ति दोनों हैं. एककूं मानिकै दूसरेका निषेध बनें नहीं. और शब्दशक्तिप्रकाशिकादि ग्रन्थनमें अनुमानप्रमाणतैं शब्दप्रमाणका भेद अनुव्यवसायके भेदसैं ही सिद्ध कहा है. यातैं प्रमाणके भेदकी सिद्धिमें अनुव्यवसायका भेद प्रबल हेतु है. इसरीतिसे अर्थापत्ति औ केवलव्यतिरेकि अनुमान दोनों मानने चाहिये. जहां विषयका प्रकाश एक प्रमाणतैं सिद्ध होवै तहां अपरप्रमाणका निषेध होवै नहीं. केवलव्यतिरेकिका स्वरूप संक्षेपतैं दिखाया है.

अर्थापत्तिप्रमाण औ प्रमाका स्वरूपभेद अरु उदाहरण ॥ ३ ॥

अर्थापत्तिका यह स्वरूप है:—जैसे प्रमाण औ प्रमाका बोधक प्रत्यक्ष शब्द है तैसे अर्थापत्ति शब्दभी प्रमाण औ प्रमा दोनोंका बोधक है. उपपादक कल्पनाका हेतु उपपाद्य ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमाण कहैं हैं, उपपादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति प्रमा कहैं हैं; उपपादक संपादक पर्यायशब्द हैं, उपपाद्य संपाद्य पर्याय हैं; यातैं विचारसागरमें संपादक ज्ञानकूं अर्थापत्ति कहा है, तैसे विरोध नहीं. जिसविना जो संभवै नहीं तिसका सो उपपाद्य कहिये है. जैसे रात्रिभोजनविना दिवाभोजी पुरुषमें स्थूलता संभवै नहीं; यातैं रात्रिभोजनका स्थूलता उपपाद्य है. जिसके अभावसैं जाका अभाव होवै

सो ताका उपपादक कहिये है. जैसे रात्रिभोजनके आभावसे स्थूलताका दिवाभोजीकूं अभाव होवैहै, यार्तै रात्रिभोजन स्थूलताका उपपादक है. शंका:—इसरीतिसे व्यापककूं उपपादकता औ व्याप्यकूं उपपाद्यता सिद्ध होवैहै. उपपादक ज्ञानका हेतु उपपाद्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है, या कहनेतै व्यापकज्ञानका हेतु व्याप्यज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. यह सिद्ध होवैहै. ऐसा अनुमान प्रमाण है. अर्थापत्तिप्रमाणका अनुमानप्रमाणसे भेद प्रतीत होवै नहीं. उत्तर—स्थूलता रात्रिभोजनका व्याप्य है औ स्थूलतावाला देव-दन है ऐसे दो ज्ञान होयकै जहां रात्रिभोजनका ज्ञान होवै तहां अनुमितिज्ञान है औ दिवाभोजीपुरुषमें रात्रिभोजन विना स्थूलताकी अनुपपत्ति है ऐसा ज्ञानतै उत्तर रात्रिभोजनका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है; इसी कारणतै प्रथमरी-तिसे रात्रिभोजनके ज्ञानतै उत्तर “स्थौल्येन रात्रिभोजनमनुमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवैहै. द्वितीयरीतिसे रात्रिभोजनके ज्ञानतै उत्तर “स्थूलतानुप-पत्त्या रात्रिभोजनं कल्पयामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवैहै इसरीतिसे उपपाद्य अनुपपत्ति ज्ञानतै उपपादक कल्पना अर्थापत्तिप्रमाण कहियेहै. उपपादक कल्पनाका हेतु उपपाद्यकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण कहियेहै अर्थ कहिये उपपादक वस्तु ताकी आपत्ति कहिये कल्पना या अर्थसे अर्थापत्ति शब्द प्रमाणका बोधक है तहां “अर्थस्य आपत्तिः” ऐसा षष्ठीत-तुरूप समास है औ “अर्थस्य आपत्तिर्यस्मात्” इस बहुव्रीहिसमासतै अर्थकी कल्पना जिसतै होवै सो उपपाद्यकी अनुपपत्तिका ज्ञानरूप प्रमाण अर्थापत्तिशब्दका अर्थ है. अर्थापत्तिदो प्रकारकी है; एक दृष्टार्थापत्ति है, दूसरी श्रुतार्थापत्ति है. जहां दृष्ट उपपाद्यकी अनुपपत्तिके ज्ञानतै उपपादककी कल्पना होवै तहां दृष्टार्थापत्ति कहिये है. जैसे दिवा-भोजी स्थूलमें रात्रिभोजनका ज्ञान दृष्टार्थापत्ति है. काहेतै ? उपपाद्य स्थूलता दृष्ट है औ जहां श्रुत उपपाद्यकी अनुपपत्तिकी ज्ञानतै उपपादककी कल्पना होवै तहां श्रुतार्थापत्ति कहिये है जैसे “गृहेऽसन् देवदत्तो जीवति”

या वाक्यकं सुनिकै गृहसै बाह्य देशमें देवदत्तकी सत्ताविना गृहमें असत् देवदत्तका जीवन बनें नहीं, यातें गृहमें असत् देवदत्तके जीवनकी अनुपपत्तिसे देवदत्तकी गृहतै बाह्यसत्ता कल्पना करिये है, तहां गृहमें असत् देवदत्तका जीवन दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है. श्रुतार्थकी अनुपपत्तिसे उपपादककी कल्पना श्रुतार्थापत्तिप्रमाण कहिये है, ताका हेतु श्रुत अर्थकी अनुपपत्तिका ज्ञान श्रुतार्थापत्तिप्रमाण कहिये है. या स्थानमें गृहमें असत् देवदत्तका जीवन उपपाद्य है; गृहतै बाह्यसत्ता उपपादक है. अभिधानानुपपत्ति औ अभिहितानुपपत्ति भेदतै श्रुतार्थापत्ति दो प्रकारकी है. “द्वारम्” अथवा “पिधेहि” इत्यादिस्थानमें जहां वाक्यका एकदेश उच्चारित होवै एक देश उच्चारित नहीं होवै, तहां श्रुतपदके अर्थके अन्वययोग्य अर्थका अध्याहार होवै है. अथवा अन्वययोग्य अर्थका बोधक जो पद ताका अध्याहार होवै है. इनहीकूं क्रमतै अर्थाध्याहारवाद औ शब्दाध्याहारवाद ग्रंथनमें कहैं हैं; परंतु अर्थके अध्याहारका ज्ञान वा पदके अध्याहारका ज्ञान अन्यप्रमाणतै संभवै नहीं. अर्थापत्ति प्रमाणतै होवै है, इहां अभिधानानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. काहैतै ? अन्वयबोधफलवाले शब्दप्रयोगकूं अभिधान कहैं हैं. ‘द्वारम्’ इत्यादिक शब्दप्रयोगरूप अभिधानकी पिधानरूप अर्थके वा ‘पिधेहि’ पदके अध्याहार विना अनुपपत्ति है. अथवा या स्थानमें एकपदार्थका दृष्टपदार्थांतरमें अन्वयबोधमें वक्ताका तात्पर्य अभिधानशब्दका अर्थ है. ‘द्वारम्’ इतना कहै तहां द्वार-कर्मताका निरूपकता संबंधतै पिधानान्वयिवोध श्रोताकूं होवै ऐसा वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. औ ‘पिधेहि’ इतना कहै तहांभी पूर्वोक्त वक्ताका तात्पर्यरूप अभिधान है. वक्ताके तात्पर्यरूप अभिधानकी अध्याहारविना अनुपपत्ति है; यातै अभिधानानुपपत्ति कहिये है. इहां अर्थका अध्याहार अथवा शब्दका अध्याहार उपपादक है, बोधफलक शब्दप्रयोग उपपाद्य है, अथवा पूर्वोक्त तात्पर्य उपपाद्य है, बोधफलक शब्दप्रयोगरूप उपपाद्यकी अनुपपत्तिसे अथवा तात्पर्यरूप उपपाद्यकी अनुपपत्तिसे अर्थ

अथवा शब्दरूप उपपादककी कल्पनाहै यातैं अध्याहत अर्थका वा शब्दका अभिधानानुपपत्तिरूप अर्थापत्तिप्रमाणतैं बोध होवै है. जहां सारै वाक्यका अर्थ अन्य अर्थ कल्पनविना अनुपपन्न होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है. जैसे "स्वर्गकामो यजेत" या वाक्यका अर्थ अपूर्वकल्पन-विना अनुपपन्न है; यातैं अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति है; इहां यागकूं स्वर्गसाधनता उपपाय है, ताकी अनुपपत्तिसें उपपादक अपूर्वकी कल्पना है औ स्वर्गसाधनता दृष्ट नहीं किंतु श्रुत है, यातैं श्रुतार्थापत्ति है.

### अर्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण ॥ ४ ॥

श्रुतार्थापत्तिका जिज्ञासुके अनुकूल उदाहरण "तरसि शोकमात्मावित्" यह है. इहां ज्ञानतैं शोककी निवृत्ति श्रुत है. ताकी शोकमिथ्यात्वविना अनुपपत्ति है, यातैं ज्ञानतैं शोककी निवृत्तिका अनुपपत्तिसें बंधमिथ्यात्वकी कल्पना होवै है. बंधमिथ्यात्व उपपादक है; ज्ञानतैं शोकनिवृत्ति उपपाय है, सो दृष्ट नहीं; किंतु श्रुत है; यातैं श्रुतार्थापत्ति है. तैसें महावाक्यनमें जीवब्रह्मका अभेद भवण होवै है सो औपाधिकभेद होवै तौ संभवै, स्वरूपसें जीवब्रह्मका भेद होवै तौ संभवै नहीं; यातैं जीवब्रह्मके अभेदकी अनुपपत्तिसें भेदका औपाधिकत्वज्ञान अर्थापत्तिप्रमाणजन्य है. इहां जीवब्रह्मका अभेद उपपाय है भेदसें औपाधिकता उपपादक है, सारै उपपाय ज्ञान प्रमाण है उपपादक ज्ञान प्रमाण है, इहां जीवब्रह्मका अभेद विद्वानकूं दृष्ट है, अन्यकूं श्रुत है; यातैं दृष्टार्थापत्ति औ श्रुतार्थापत्ति दोनूँका उदाहरण है. जहां वाक्यमें पदका वा अर्थका अध्याहार नहीं होवै औ अन्यअर्थकी कल्पनाविना वाक्यार्थकी अनुपपत्ति होवै तहां अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्ति होवै है; यातैं 'द्वारम्' इस एक उदाहरण विना अभिहितानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्तिके उदाहरण हैं तैसें रजतके अधिकरण शुक्तिमें रजतका निषेध दृष्ट है, सो रजतके मिथ्यात्वविना संभवै नहीं; यातैं निषेधकी अनुपपत्तिसें रजतमिथ्यात्वकी कल्पना होवै है, यह दृष्टार्थापत्तिका उदाहरण है.

इहां रजतनिषेध उपपाद्य है औ मिथ्यात्व उपपादक है औ मनके विलयसँ अनंतर निर्विकल्पसमाधिकालमें अद्वितीय ब्रह्ममात्र शेष रहै है. सकल अनात्मवस्तुका अभाव होवै है सो अनात्मवस्तु मानस हावै तो मनके विलयतँ ताका अभाव संभवै. जो मानस नहीं होवै तो मनके विलयतँ अभाव होवै नहीं. काहेतँ ? अन्यक विलयतँ अन्यका अभाव होवै नहीं; यातँ मनके विलयतँ सकल द्वैताभावकी अनुपपत्तितँ सकल द्वैत मनोमात्र है यह कल्पना होवै है. या स्थानमें मनके विलयतँ सकल द्वैतका विलय उपपाद्य है, ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. सकल द्वैतकूं मानसता उपपादक है; ताका ज्ञान अर्थापत्तिप्रमाण है. या स्थानमें उपपादक प्रमाका असाधारण कारण अर्थापत्तिप्रमाण है, निर्व्यापार है, तो भी तामें उपपादक प्रमाकी करणता संभवै है, यह, उपमाननिरूपणमें कहा है.

इति श्रीमन्निश्चलदासाह्वसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अर्थापत्तिप्रमाण-  
निरूपणं नाम पंचमः प्रकाशः ॥ ५ ॥

## अथानुपलब्धिप्रमाणनिरूपण नाम षष्ठप्रकाशप्रारंभः ।

अभावका सामान्य लक्षण औ भेद ॥ १ ॥

अनुपलब्धिप्रमाणतँ अभावकी प्रमा हंवै है, यातँ अभावकी प्रमाके असाधारण कारणकूं अनुपलब्धिप्रमाण कहैं हैं. न्यायवेदांतके संस्कारहीन अभावके स्वरूपकूं जानैं नहीं, यातँ प्रथम अभावका स्वरूप कहैं हैं निषेधमुख प्रतीतिका विषय होवै अथवा प्रतियोगी सापेक्ष प्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. प्राचीनमतसँ प्रथमलक्षण है. नवीन मतमें ध्वंस औ प्रागभाव नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय नहीं; यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा, यातँ दूसरा लक्षण कहा है. प्रतियोगीकूं त्यागिकै अभावकी प्रतीति होवै नहीं यातँ प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय सकल अभाव हैं.



यद्यपि अभावकी नाई संबंध औ सादृश्यभी प्रतियोगिनिरपेक्ष प्रतीतिके विषय नहीं किंतु प्रतियोगिसापेक्ष प्रतीतिके विषय है तिनमें अभावलक्षण जावैहै तथापि संबंध औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ अभावकी प्रतियोगिता विलक्षण है सो न्यायग्रन्थनमें अभावाभावरूपता अभावकी प्रतियोगिताका स्वरूप आचार्यनँ लिख्या है. ऐसी प्रतियोगिता संबंधकी औ सादृश्यकी है नहीं; यातँ संबंधकी औ सादृश्यकी प्रतियोगितासँ विलक्षण प्रतियोगितावाला जाका प्रतियोगी होवै सो अभाव कहियेहै. स्थूल रीति यह है:—संबंध सादृश्यतँ भिन्न होवै औ प्रतियोगिसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. सो अभाव दो प्रकारका है. एक संसर्गाभाव है. दूसरा अन्योन्याभाव है तिनमें अन्योन्याभाव तो एकविधही है. संसर्गाभावके च्यारि भेद हैं. प्रागभाव १ प्रध्वंसाभाव २ सामयिकाभाव ३ औ अत्यंताभाव ४ है इस रीतिसँ च्यारिप्रकारका संसर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिकै पांचप्रकारका अभाव है. कपालमें घटकी उत्पत्तिसँ पूर्व घटका अभाव हैं. औ कच्चे कपालमें रक्तरूपकी उत्पत्तिसँ पूर्व रक्तरूपका अभाव है सो प्रागभाव है. घटकी उत्पत्तिसँ उन्नर मुद्रादिकतँ कपालमें घटका अभाव है सो प्रध्वंसाभाव है. औ पक्क कपालमें श्यामरूपका अभाव होवैहै सो श्यामरूपका प्रध्वंसाभाव है. नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभाव सादि है औ अनंत है. काहेतँ? घटके ध्वंसकी उत्पत्ति तौ मुद्रादिकनतँ होवे है यह अनुभवसिद्ध है औ ध्वंसका ध्वंस संभवै नहीं. काहेतँ? प्रागभाव प्रतियोगि औ ध्वंस इन तीनोंमें एकका अधिकरणकाल अवश्य होवैहै प्रागभावध्वंसका अनाधार कालप्रतियोगिता आधार होवै है यह नियम है. जैसे घटकी उत्पत्ति हुये नाशतँ पूर्व घटके प्रागभावध्वंसका अनाधार काल है. काहेतँ? प्रागभावका नाश होगया औ घटका ध्वंस हुया नहीं यातँ घटध्वंसका अनाधार काल है सो घटका आधार काल है. जो घटके ध्वंसका ध्वंस मानै तो घटध्वंसके ध्वंसका अ-

धिकरण काल घटप्रागभावका औ घटध्वंसका अनाधार होनेतैं घटका आधार हुया चाहिये इस रीतिसे ध्वंसका ध्वंस मानै तौ प्रतियोगीका उन्म-  
ज्जन हुया चाहिये. इसीवास्ते प्रागभावकूं अनादि मानै हैं. जो सादि  
मानै तौ प्रागभावकी उत्पत्तिसे प्रथमकाल प्रागभाव औ ध्वंसका अनाधार  
होनेतैं प्रतियोगिका आधार हुया चाहिये; यातैं प्रागभाव अनादि सांत  
है, ध्वंस अनन्त सादि है, भूतलादिकनमें जहां कदाचित् घट होवै तहां  
घटशून्य कालमें घटका सामयिकाभाव है. किसी समयमें होवै सो साम-  
यिकाभाव कहिये है, वायुमें रूप कदाचित्भी होवै नहीं यातैं वायुमें  
रूपका अत्यंताभाव है, घटसे इतर पदार्थनमें जो घटका भेद सो घटका  
अन्योन्याभाव है, सामयिकाभाव तौ सादि सांत है. अत्यंताभाव अन्यो-  
न्याभाव दानूं अनादि अनंत हैं, इस रीतिसे पांचप्रकारका अभाव है.

प्राचीन न्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी  
साधकप्रतीति ॥ २ ॥

तिनकी परस्पर विलक्षणताकी साधक विलक्षण प्रतीति कहैं है—कपा-  
लमें घटकी उत्पत्तिसे पूर्व “ कपाले घटो नास्ति ” ऐसी प्रतीति होवै है,  
ताका विषय घटका प्रागभाव है, कोहतैं ? प्रतियोगिके उपादानकारणमें  
सामयिकाभाव औ अत्यन्ताभाव तौ रहै नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे. किंतु अपने  
प्रतियोगिके उपादानकूं त्यागिकैं अन्य स्थानमें दोनूं अभाव रहैं हैं यातैं “कपाले  
घटो नास्ति” इस प्रतीतिके विषय सामयिकाभाव अत्यंताभाव नहीं औ  
घटकी उत्पत्तिसे पूर्व ध्वंसका संभव नहीं. काहेतैं ? ध्वंसका प्रतियोगि  
निमित्तकारण होवै है; कारणतैं पूर्व कार्य संभवै नहीं. यातैं घटकी  
उत्पत्तिसे पूर्व “ कपाले घटो नास्ति ” इस प्रतीतिका विषय घटध्वंसभी  
नहीं. औ घटका अन्योन्याभाव यद्यपि कपालमें सर्वदा है तथापि “कपालो  
न घटः ” ऐसी अन्योन्याभावकी प्रतीति होवै है “ कपाले न घटः ”  
ऐसी प्रतीति अन्योन्याभावकी होवै नहीं. जो ऐसी प्रतीतिका विषय है

सो प्रागभाव कहिये है. तैसें मुद्रादिकनतैं घटका अदर्शन होवै तब “कपाले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है ताका विषय प्रागभाव नहीं है. काहेतैं ? प्रागभावका नाश प्रतियोगिरूप होवै है. घटकी उत्पत्तिसे उत्तर प्रागभावका संभव नहीं औ जो तीनि अभाव हैं तिनकाभी पूर्वउक्त प्रकारसे सम्भव नहीं यातैं मुद्रादिजन्य घटके अदर्शन कालमें “कपाले घटो नास्ति ” ऐसी प्रतीति होवै है; ताका विषय प्रध्वंसाभाव है. इस रीतिसे प्रागभाव औ प्रध्वंसाभावभी नशब्दजन्य प्रतीतिके विषय हैं, यह शास्त्रीनका मत है.

नवीनन्यायमतमें अभावके परस्पर विलक्षणताकी  
साधक प्रतीति ॥ ३ ॥

औ नवीनमतमें प्रतियोगिके उपादानकारणमेंभी अत्यन्ताभाव रहै है. काहेतैं ? अत्यन्ताभावका प्रतियोगिसे विरोध है अन्यतैं नहीं. जहां प्रति-योगी नहीं होवै तहां सारै अत्यन्ताभाव होवै है, यातैं घटकी उत्पत्तिसे पूर्व औ प्रतियोगिके नाशकालमें प्रतियोगिका अत्यन्ताभाव होनेतैं “ कपाले घटो नास्ति ” इस प्रतीतिका विषय अत्यन्ताभाव है; ऐसी प्रतीतिसे प्रागभाव प्रध्वंसाभावकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु “ कपाले घटो भविष्यति ” ऐसी प्रतीति घटकी उत्पत्तिसे पूर्व होवै है. ताका विषय प्रागभाव है. और “ घटो ध्वस्तः ” ऐसी प्रतीतिका विषय ध्वंस है. इस-रीतिसे घटकी उत्पत्तिसे प्रथम कपालमें घटका अत्यन्ताभाव औ प्रागभाव दोनूं हैं तिनमें “ कपाले घटो नास्ति ” इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका अत्यन्ताभाव है औ “ कपाले घटो भविष्यति ” इस प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रागभाव है. तैसें मुद्रादिकनतैं कपालमें घटका अदर्शन होवै तिसकालमें भी “ कपाले घटो नास्ति; कपाले घटो ध्वस्तः ” इसरीतिसे द्विविध प्रतीति होवै है तिनमें आद्यप्रतीतिका विषय घटका अत्यन्ताभाव है. औ द्वितीय प्रतीतिका विषय कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव है; इसरीतिसे नवीनमतमें प्रागभाव प्रध्वंसा-

भाव नशब्दजन्यप्रतीतिके विषय नहीं, यातैं प्रथम लक्षण प्राचीनमतके अनुसारि हैं. उभयमतानुसारी द्वितीय लक्षण है यातैं द्वितीय लक्षणही समीचीन है.

**अभावका द्वितीयलक्षण औ विलक्षण प्रतीति ॥ ४ ॥**

संबंध औ सादृश्यतैं भिन्न जो अन्यसापेक्षप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है; यह द्वितीय लक्षण है. 'भूतले घटो नास्ति' इस प्रतीतिके विषय प्रागभाव औ ध्वंस नहीं. काहेतैं ? प्रतियोगिके उपादानसैं दोनूं अभाव रहैं हैं. घटाभावके प्रतियोगी घटका उपादान मूल नहीं यातैं उक्त प्रतीतिके विषय दोनूं अभाव नहीं. अत्यंताभाव अन्योन्याभाव तौ नित्य हैं औ भूतलमें घटाभाव अनित्य है, यातैं घटका सामयिकाभाव ही उक्तप्रतीतिका विषय है. "वायौ रूपं नास्ति" इस प्रतीतिका विषय केवल अत्यंताभाव है. अनंत होनेतैं प्रागभाव नहीं, अनादितासैं ध्वंस नहीं सर्वदा होनेतैं सामयिकाभाव नहीं, यातैं उक्तप्रतीतिका विषय अत्यंताभाव है. तैसैं "वायुर्न रूपवान्" इस प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. उक्त प्रतीतिसैं वायुमें रूपवत्का भेद भासै है, तैसैं "घटः पटो न" या प्रतीतिका विषय अन्योन्याभाव है. अन्योन्याभावकूं ही भेद कहैं हैं.

**अन्योन्याभावलक्षण औ तामैं शंका समाधान ॥ ५ ॥**

अभेदका निषेधक जो अभाव सो अन्योन्याभाव कहिये है. "घटः पटो न" ऐसा कहनेतैं घटमें पटके अभेदका निषेध होवै है, यातैं घटमें पटका अन्योन्याभाव है. काहेतैं ? नशब्द विना जामैं जो प्रतीत होवै ताका न शब्दसैं निषेध होवै है. जैसे न शब्द विना 'घटः पटः' या वाक्यतैं 'नीलो घटः' इत्यादिकनकी नाई पटमें घटका अभेद वा घटमें पटका अभेद प्रतीत होवै हैं. तिस अभेदका निषेध नशब्दसैं होवै है. परंतु इतना भेद है—पदसैं नशब्दका संबंध होवै वा पदके अर्थके अभेदका निषेध होवै है. जैसे "घटः पटो न" या वाक्यमें पटपदसैं नश-

शब्दका संबंध है तहां घटमें पटपदके अर्थके अभेदका निषेध होवै है, औ "पटो घटो न" या वाक्यमें नशब्दका संबंध घटपदसे है. तहां घटपदके अर्थके अभेदका निषेध पटमें होवै है; इसीवास्तै "घटः पटो न" या वाक्यमें जो अन्योन्याभाव प्रतीत होवै ताका घट अनुयोगी है औ पट प्रतियोगी है. तैसें "पटो घटो न" या वाक्यमें प्रतीत हुये अन्योन्याभावका पट अनुयोगी है, घट प्रतियोगी है. जामें अभाव होवै सो अभावका अनुयोगी कहिये है; जाका अभाव होवै सो प्रति-योगी कहिये है.

शकाः—जाका निषेध करिये ताका अभाव कहिये, सोई अभावका प्रतियोगी कहिये है औ पूर्व यह कहाः—“घटः पटो न” या वाक्यमें घटमें पटके अभेदका निषेध करिये है, और “पटो घटो न” या वाक्यमें पटमें घटके अभेदका निषेध करिये है, यातैं “घटः पटो न” या वाक्यमें प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी पटका अभेद है पट नहीं. तैसें “पटो घटो न” या वाक्यमें प्रतीत हुये अभावका प्रतियोगी घटका अभेद है घट नहीं यातैं दोनूं वाक्यनमें अभेदका निषेध कहैं तौ पटमें औ घटमें क्रमतैं प्रतियोगिताकथनसैं विरोध होवैगा.

ताका सामाधानः—अभेद नाम असाधारण धर्मका है. जो अपने आत्मा विना किसीपदार्थमें नहीं रहै केवल अपनेमेंही रहै सो अपना असाधारण धर्म कहिये है. घटका अभेद घटमेंही रहैहै अन्यमें नहीं, यातैं घटका अभेद घटका असाधारण धर्म है; सो असाधारण धर्मरूप अभेदही सकल पदार्थनका अपनेमें संबंध है. इसरीति सारे पदार्थनका असाधारण धर्मरूप अभेदसंबंध अपने स्वरूपमें रहै है. जा पदार्थनका जो संबंध जामें रहैहै सो पदार्थ ना संबंधसैं तिसमें रहै है. जैसें घटका संयोगसंबंध भूतलमें होवै तहां संयोगसंबंधसैं भूतलमें घट रहै है, यह व्यवहार होवै है; यातैं घटका भूतलमें संयोगसंबंधसैं



है औ संयोगसंबंधतै भूतलमें घट है या कहनेमें अर्थका भेद नहीं. तैसैं संयोगसंबंधतै भूतलमें घटाभाव है औ भूतलमें घटसंयोगका अभाव है या कहनेमें एकही अर्थ है, इस प्रकारतै पटमें अभेदसंबंधत घटाभाव औ घटके अभेदसंबंधका पटमें अभाव दोनूं समनियत होनेतै एकही पदार्थ है. समनियत अभावनका भेद होवै नहीं. जैसैं घटत्वात्यंताभाव औ घटान्योन्याभाव दोनूं घटसैं भिन्न सकल पदार्थनमें रहैं हैं यातै समनियत होनेतै परस्पर भिन्न नहीं; किंतु एकही अभावमें घटत्वात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं. औ एकही अभावके घटत्व औ घट दोनूं प्रतियोगी हैं. घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै जिस अभावका घटत्व प्रतियोगी है तिसी अभावका घटान्योन्याभावत्वरूपतै घटभी प्रतियोगी है. औ जिसरीतिसैं एकही अभावके रूपभेदसैं दो प्रतियोगी हैं. तैसैं रूपभेदसैं एकही अभावके प्रतियोगितावच्छेदक दो संबध हैं घटत्वात्यंताभावत्वरूपतै प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबध है, औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवाय संबध है. इसरीतिसैं पटादिक सकल पदार्थनमें घटाभेदका अत्यंताभाव औ घटान्योन्याभावभी एक हैं तिस एक अभावमें घटाभेदात्यंताभावत्व औ घटान्योन्याभावत्व दो धर्म हैं औ घटाभेदात्यंताभावत्वरूपतै तिस अभावका घटाभेद प्रतियोगी है, प्रतियोगितावच्छेदक स्वरूपसंबध है औ घटान्योन्याभावत्वरूपतै तिसी अभावका घट प्रतियोगी है; प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबध है तिस अभेद संबधकूंही तादात्म्य कहैं हैं, तद्व्यक्तित्व कहैं हैं. इसरीतिसैं घटके अभेदके निषेधका घट प्रतियोगी है यह कथनभी संभवै है विरुद्ध नहीं.

या स्थानमें यह निष्कर्ष है:—जिस वाक्यतै नशब्द बिना जा पदार्थमें जा संबधसैं जो पदार्थ प्रतीत होवै तिस वाक्यतै नशब्दसहित ता पदार्थमें ता संबधसैं तिस पदार्थका निषेध प्रतीत होवै है. जैसैं “ नीलो घटः ” या वाक्यतै घटपदार्थमें अभेदसंबधसैं नीलपदार्थ प्रतीत होवै है. कहतैं ? अभेदसंबधसैं नीलविशिष्ट घट है, यह वाक्यका अर्थ है. नसहित

“घटो न नीलः” या वाक्यमें अभेदसंबन्धमें नीलका निषेध घटमें प्रतीत होवै है. तैसें “घटः पटः” या वाक्यमें भी नशब्द विना पटपदार्थमें अभेद-संबन्धमें घटपदार्थ प्रतीत होवै है. काहेतें ? जहां दोनूं पदनमें समानविभक्ति होवै तहां एक पदार्थमें अभेदसंबन्धसें अपरपदार्थ प्रतीत होवै है; यह नियम है. “नीलो घटः” या वाक्यकी नाई “घटः पटः” या वाक्यमें दोनूं पद समान विभक्तिवाले हैं. यातें नशब्दविना “घटः पटः” या वाक्यमें भी पटपदार्थमें अभेदसंबन्धमें घटपदार्थ प्रतीत होवै है. यद्यपि अभेदसंबन्धमें पटपदार्थमें घटपदार्थ संभवै नहीं. तथापि एकपदार्थमें अभेद संबंधसें अपरपदार्थकी प्रतीतिकी सामग्री समान विभक्ति है. सो “घटः पटः” या वाक्यमें भी है. यातें नशब्द विना “घटः पटः” या वाक्यमें पटपदार्थमें अभेद संबंधसें घटप्रतीत होवै है, परंतु पटपदार्थमें अभेद संबंधसें घटपदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप होवैगी प्रमा नहीं; यातें नशब्द विना एक-पदार्थमें जा संबंधसें अपर पदार्थकी प्रतीति भ्रमरूप वा प्रमारूप होवै तहां नशब्द मिलै तौ एक पदार्थमें ता संबंधसें अपर पदार्थका निषेध होवै है. इस रीतिसें एक पदार्थमें अभेद संबंधसें अपरपदार्थका निषेधक अभाव अन्योन्याभाव कहिये हैं.

नवीनरीतिसें संसर्गाभावके चारि भेद औ  
तिनके लक्षण औ परीक्षा ॥ ६ ॥

तासें भिन्न जो अभाव ताकूं संसर्गाभाव कहै हैं. संसर्गाभाव प्राची-  
नमतमें चारिप्रकारका है:—अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव  
कहिये है. अपने प्रतियोगिके उपादानकारणमें प्रागभाव रहै है जैसें घटके  
प्रागभावका प्रतियोगी घट है, ताके उपादानकारण कपालमें घटका प्रागभा-  
व रहै है. कपालकी उत्पत्तिसें भी प्रथम कपालके उपादानकारणमें  
घटका प्रागभाव रहै है. इसरीतिसें सृष्टितैं प्रथम घटारंभक परमाणुसमुदा-  
यमें घटका प्रागभाव रहै है औ परमाणु घटके मध्य जो द्व्यणुकादि कपा-

सांत अवयवी हैं तिन सर्वके प्रागभाव सृष्टितैं प्रथमपरमाणुमें रहै है. इसरी-  
तिसैं प्रागभाव अनादि कहिये उत्पत्तिरहित है, औ सांत कहिये अंतवाला है  
अन्त नाम ध्वंसका है जाकूं नाश कहैं हैं. जो घटकी उत्पत्तिकी सामग्री तासैं  
घटके प्रागभावका अंत होवै है यातैं घटके प्रागभावका अंत घटरूपही है.  
घटके प्रागभावका ध्वंस घटसैं पृथक् नहीं. यद्यपि प्रध्वंसाभाव अनंत है और  
घट सांत है, घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप होवै तौ प्रध्वंसाभावभी सांत  
होवैगा. प्रध्वंसाभाव अनंत है या नियमका भंग होवैगा. ध्वंस नाश अंत  
ये पर्यायशब्द हैं. सो ध्वंस दो प्रकारका होवै है. एक तौ भावपदार्थका  
नाशरूप ध्वंस होवै है औ दूजा अभावका नाशरूप ध्वंस होवै है. भावपदार्थका  
नाशरूप ध्वंस तौ अभावरूप होवै है, ताहीकूं प्रध्वंसाभाव कहैं हैं.  
जैसैं घटादिक भावपदार्थनका नाश अभावरूप है ताकूं प्रध्वंसाभाव  
कहैं हैं, औ अभाव पदार्थका नाशरूप ध्वंस भावरूप होवै है ताकूं ध्वंस-  
प्रध्वंस तौ कहैं हैं औ ध्वंसाभाव प्रध्वंसाभाव कहैं नहीं. जैसैं घटका  
प्रागभाव अभाव पदार्थ है, ताका नाशरूपध्वंस घट है सो भावरूप है,  
ताकूं प्रध्वंसाभाव नहीं कहैं हैं; किंतु घटके प्रागभावका नाशरूप  
घटकूं स्वप्रागभावका ध्वंस औ प्रध्वंसही कहैं हैं. इसरीतिसैं दो प्र-  
कारका ध्वंस होवै है. तिनमें भावरूपध्वंस तौ सांत है, परंतु अभावरूप  
ध्वंस अनंत है; यातैं घटके प्रागभावका ध्वंस घटरूप तौ सांत है तथापि  
प्रध्वंसाभाव अनंत है; या नियमकी हानि नहीं. इसरीतिमें अनादि  
सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है. अनादि अभाव तौ अत्यंता-  
भावभी है सो सांत नहीं. औ सांत अभाव सामयिकाभावभी है सो अनादि  
नहीं. औ वेदांतसिद्धांतमें अनादि औ सांत माया है सो अभाव नहीं,  
किंतु जगत्का उपादान कारण माया है जो अभावरूप माया होवै तौ  
उपादान कारणता संभवै नहीं. कोहैतैं? घटादिकनके उपादानकारण कपाला-  
दिक भावरूपही प्रसिद्ध हैं. अभाव किसीका उपादानकारण नहीं, यातैं  
माया अभावरूप नहीं किंतु भावरूप है. यद्यपि माया भावअभावसैं

विलक्षण अनिर्वचनीय है तथापि अभावरूप माया नहीं यातें भावरूपताभी माया विषै संभवे नहीं, यातें प्रागभावके लक्षणमें अभावपदके प्रवेशतें मायामें प्रागभावका लक्षण जावै नहीं, औ माया भावरूप नहीं या कथन-का यह अभिप्राय है:—कालत्रयमें जाका बाध न होवै सो परमार्थसत् कहिये है औ भाव कहिये है ऐसा ब्रह्म है माया नहीं काहेतें ? ज्ञानतें उत्तरकालमें मायाका बाध होवै है. यातें सत्स्वरूप परमार्थ भावतौ यद्यपि माया नहीं तथापि विधिमुखप्रतीतिका जो विषय होवै सो भी सत् कहिये है और भाव भी कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिका विषय होवै सो अभाव कहिये है. निषेधमुखप्रतीतिकी विषयता मायामें नहीं यातें मायाभी भावरूप है.

यद्यपि माया प्रकृति अविद्या अज्ञान ये शब्द पर्याय हैं. औ अविद्या अज्ञानशब्दनमें अकार निषेधका वाचक है यातें माया भी निषेधमुख प्रती-तिका विषय होनेतें अभावरूपही कही चाहिये, तथापि अकारका केवल निषेध अर्थ नहीं है किंतु विरोधि भेदवान् अल्पभी अकारके अर्थ हैं. जैसे अधर्म शब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है. धर्मविरोधीकूं अधर्म कहैं हैं. औ “अब्रा-ह्मणो नाचार्यः” या स्थानमें अकारका भेदवान् अर्थ है. ब्राह्मणसैं भिन्न आचार्यताके योग्य नहीं यह वाक्यका अर्थ है. औ “अनुदरा देवदत्तकन्या” या स्थानमें अकारका अल्प अर्थ है. अल्पउदरवाली देवदत्तकी कन्या है यह वाक्यका अर्थ है, जैसे इतने स्थानमें अकारका निषेध अर्थ नहीं तैसें अविद्याशब्द औ अज्ञानशब्दमें भी अकारका निषेध अर्थ नहीं किंतु विरोधी अर्थ है. मायाका ज्ञानसैं वध्यघातकभाव विरोध है; यातें अज्ञान कहैं हैं. माया वध्य है औ ज्ञान घातक है. वेदांतवाक्यजन्य ब्रह्माकार वृत्तिकूं विद्या कहैं हैं, सो मायाकी विरोधिनी है यातें अविद्या कहैं हैं. अज्ञानशब्द औ अविद्याशब्दका वाच्यभी माया है तौभी अकारका विरोधी अर्थ होनेतें माया भावरूप है भावरूपभी ब्रह्मकी नाई परमार्थसत् रूप नहीं. किंतु विधिमुखप्रतीतिका विषय होनेतें व्यावहारिक सत् रूप है.

प्रागभावके लक्षणमें अभावपद नहीं होता तो मायामें लक्षणकी अतिव्याप्ति होती. काहेतैं? माया अनादि है औ सांत है यातैं अनादि सांत जो अभाव सो प्रागभाव कहिये है, सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है, घटादिकनका ध्वंस मुद्रादिकनतैं होवै है यातैं सादि है औ अनंततामें युक्तिपूर्वक ही है. अनंत अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहैं तो अत्यंताभावमें अतिव्याप्ति होवैगी; यातैं प्रध्वंसाभावके लक्षणमें सादि कहा चाहिये अत्यंताभाव सादि नहीं; किंतु अनादि है औ सादि अभावकूं प्रध्वंसाभाव कहैं तो सादि अभाव सामयिकाभावभी है तहां अतिव्याप्ति होवैगी; सामयिकाभाव अनंत नहीं किंतु सांत है. सादि अनंतकूं प्रध्वंसाभाव कहैं तो मोक्षमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतैं? मोक्ष होवै है यातैं सादि है औ मुक्तकूं फेरि संसार होवै नहीं यातैं अनन्त है, परंतु मोक्ष भावरूप है अभावरूप नहीं. यातैं प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभाव कहा चाहिये. यद्यपि अज्ञान औ तिसके कार्यकी निवृत्तिकूं मोक्ष कहैं हैं. औ निवृत्ति नाम ध्वंसका है यातैं मोक्षभी अभावरूप है; यातैं प्रध्वंसाभावके लक्षणमें अभावपद नहीं गेरैं तौभी मोक्षमें अतिव्याप्तिरूप दोष नहीं. काहेतैं? अलक्ष्यमें लक्षण जावै ताकूं अतिव्याप्ति कहैं हैं. अज्ञान औ ताके कार्यके ध्वंस मोक्षकूं लक्ष्यता स्पष्टही है. सकलनाश ध्वंसाभावके लक्षणके लक्ष्य है; सकल नाशनके अंतर्भूतही कार्यसहित अज्ञानका नाशरूप मोक्ष है. तथापि कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै है. अज्ञान औ ताका कार्य कल्पित है, यातैं तिनकी निवृत्ति अधिष्ठान बलरूप है; यातैं अभावरूप मोक्ष नहीं; किंतु बलरूप होनेतैं भावरूप है. तामें ध्वंसका लक्षण जावै तो अतिव्याप्ति होवैगी यातैं सादि अनंत जो अभाव सो प्रध्वंसाभाव कहिये है. उत्पत्ति औ नाश-वाला जो अभाव सो सामयिकाभाव कहिये है. जहां किसी कालमें पदार्थ होवै औ किसी कालमें न होवे तहां पदार्थशून्यकालमें तिस पदार्थका सामयिकाभाव होवै है. जैसे भूतलादिकनमें घटादिक किसी कालमें होवै हैं किसी



कालमें नहीं होवै है. तहां घटशून्यकालसंबंधी भूतलादिकनमें घटादिकनका सामयिकाभाव है. समयविशेषमें उपजै औ समयविशेषमें नष्ट होवै सो सामयिकाभाव कहिये है, भूतलमें घटकूं अन्य देशमें लेजावै तब घटका अभाव भूतलमें उपजै है औ तिसी भूतलमें घटकूं लेआवै तब घटका अभाव भूतलमें नष्ट होवै है, इसरीतिसे सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाला है. उत्पत्तिवाला अभाव प्रध्वंसाभावभी है तहां अतिव्याप्तिपरिहारवास्तै सामयिकाभावके लक्षणमें नाश पद कहा है प्रध्वंसाभाव यद्यपि उत्पत्तिवाला अभाव है तथापि नाशवाला नहीं यातैं नाश पद कहै तौ अतिव्याप्ति दोष नहीं. नाशवाले अभावकूं सामयिकाभाव कहैं तौ प्रागभावमें अतिव्याप्ति होवैगी, यातैं सामयिकाभावके लक्षणमें उत्पत्ति पद कहा है. लक्षणमें उत्पत्ति पदके प्रवेशतैं प्रागभावमें अतिव्याप्ति नहीं. काहेतैं? प्रागभावका नाश तो होवै है परंतु अनादि होनेतैं उत्पत्ति होवै नहीं, औ सामयिकाभावके लक्षणमें अभाव पद नहीं गरैं किंतु उत्पत्तिनाशवालेकूं सामयिकाभाव कहैं तौ घटादिकनमें अतिव्याप्ति होवैगी. काहेतैं? घटादिकभी भूत भौतिक अनंत पदार्थ उत्पत्ति औ नाशवाले हैं औ अभावपदके प्रवेशतैं घटादिकनकूं भावरूपता होनेतैं तिनमें सामयिकाभावके लक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं इसरीतिसे भूतलादिकनमें घटादिकनका उत्पत्ति औ नाशवाला अभाव सामयिकाभाव है. अन्योन्याभावसे भिन्न जो उत्पत्तिशून्य औ नाशशून्य अभाव सो अत्यंताभाव कहिये है. जहां किसी कालमें जो पदार्थ न होवै तहां तिसपदार्थका अत्यंताभाव कहिये है. जैसे वायुमें रूप किसी कालमें नहीं होवै है तहां रूपका अत्यंताभाव है. तैसे गंधभी वायुमें सर्वदा नहीं होवै है, यातैं गंधका वायुमें अत्यंताभाव है. स्नेहगुण केवल जलमें ही रहै है अन्यमें कदी रहै नहीं यातैं जलविना अन्यपदार्थमें स्नेहका अत्यंताभाव है. आत्मा में रूप रस गंध स्पर्श शब्द कदीभी रहै नहीं. यातैं रूपादिकनका अत्यंताभाव आत्मा में रहै है. पृथिवी औ जलमें रसरहै है अन्यमें कदी रहै नहीं यातैं पृथिवीजलभिन्नपदार्थनमें रसका अत्यंताभाव है पृथिवीत्व जातिकेवल

पृथिवीमें रहैहै जलादिकनमें कदी रहै नहीं; यातैं जलादिकनमें पृथिवी-  
त्वका अत्यन्ताभाव है. ब्राह्मणभिन्न क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्व कदी रहै  
नहीं, यातैं क्षत्रियादिकनमें ब्राह्मणत्वका अत्यन्ताभाव है. आकाश  
काल दिशा आत्मा व्यापक हैं तिनमें कदीभी किया होवै नहीं; यातैं  
आकाशादिकनमें कियाका अत्यन्ताभाव है. पृथिवी जल तेज पवन  
मनमें किया होवै है औ कदाचित् कियाका अभाव होवैहै यातैं पृथिवी  
आदिक निष्क्रिय होवैं तब पृथिवी जल तेज पवन मनमें कियाका  
अत्यन्ताभाव नहीं. तैसेँ सामयिकाभावभी नहीं. काहेतैं ? सामयिकाभाव  
केवल द्रव्यका होवैहै, कियाका सामयिकाभाव सम्भवै नहीं यह वार्ता  
आगै कहैगै. यातैं सामयिकाभावभी नहीं. किंतु पृथिवी आदिक पांचमें  
कियाका प्रागभाव औ ध्वंसाभाव है.

च्यारिसंसर्गाभावका प्रतियोगीसैं विरोध औ  
अन्योन्याभावका अविरोध ॥ ७ ॥

इसरीतिसैं भूतलादिकनमें जहां कदाचित् घटादिक होवै कदाचित्  
नहीं होवै तहां सारै सामयिकाभाव है अत्यन्ताभाव नहीं. काहेतैं ?  
अभावका प्रतियोगीसैं विरोध है जहां प्रतियोगी होवै तहां  
अभाव होवै नहीं; किंतु अभावका अभाव होवै है. और  
जहां भूतलादिकनमें कदाचित् घटादिक होवैं औ कदाचित् नहीं  
तहां अत्यन्ताभाव मानैं तौ अत्यन्ताभाव नित्य है यातैं घटकालमें  
भी घटका अत्यन्ताभाव होनेतैं अत्यन्ताभावका अपने प्रतियोगीसैं विरोध  
नहीं होवैगा. यातैं भूतलादिकनमें घटादिकनका अत्यन्ताभाव सम्भवै नहीं.  
जैसेँ घटकी उत्पत्तिसैं प्रथम कपालमें घटका प्रागभाव होवैहै. घटरूप  
प्रतियोगिके उपजे कपालमें घटका प्रागभाव रहै नहीं ताका नाश होय  
जावै है; यातैं प्रागभावका प्रतियोगीसैं विरोध है. तैसेँ कपालमें घटका  
प्रध्वंसाभाव होवै तब घट रहैहै जितने काल कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव  
होवै नहीं; यातैं प्रध्वंसाभावकाभी प्रतियोगीसैं विरोध स्पष्ट है

तैसैं भूतलादिकनमें संयोगसंबंधसैं घटादिक रहैं. जितनैं भूतलादिकनमें घटादिकनकै सामयिकाभाव रहै नहीं, किंतु जितनेकाल घटादिक प्रतियोगि भूतलादिकनमें न होवैं उतनेकाल सामयिकाभाव रहै है औ घटादिक प्रतियोगि आय जावैं तब सामयिकाभावका नाश होवै है. आये घटकुं उठाय लेवैं तब सामयिकाभाव और उपजै है, इसीवास्तैं सामयिकाभावके उत्पत्ति औ नाश मानैं हैं इसरीतिसैं सामयिकाभावकी भी प्रतियोगिसैं विरोध स्पष्ट है. जैसैं प्रागभावादिकनका प्रतियोगिसैं विरोध है तैसैं अत्यंताभावकाभी प्रतियोगिसैं विरोध कहा चाहिये. यद्यपि सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध होवै ती जिसकालमें भूतलमें घट धन्या होवै तिसकालमें घटका अन्योन्याभाव भूतलमें नहीं हुया चाहिये, औ घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव रहैहै. काहेतैं ? भेदकुं अन्योन्याभाव कहैं हैं. जाकुं अपनेसैं अतिरिक्तता कहैंहैं, भिन्नता कहैंहैं, जुदापना कहैंहैं, घटवाला भूतलभी घटस्वरूप नहीं, किंतु घटसैं अतिरिक्त कहियेहै, घटसैं भिन्न कहिये है, घटसैं जुदा कहिये है. इसरीतिसैं घटवाले भूतलमें घटका अन्योन्याभाव है; यातैं घटके अन्योन्याभावका घटरूप प्रतियोगिसैं विरोध नहीं, तैसैं घटादिकनके अन्योन्याभावका घटादिकनसैं विरोध नहीं यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध कहना संभवै नहीं; किन्तु किसी अभावका प्रतियोगिसैं विरोध है किसीका विरोध नहीं है.

प्रागभावादिक दृष्टांतसैं अत्यंताभावका प्रतियोगिसैं विरोध साधै तब अन्योन्याभावदृष्टांतसैं अत्यंताभावका प्रतियोगिसैं अविरोधभी सिद्ध होवैगा यातैं घटके अन्योन्याभावकी नाई घटका अत्यन्ताभावभी घटके अधिकरणमें सम्भवै है.

तथापि घटके अधिकरणमें घटका अत्यंताभाव सम्भवै नहीं. काहेतैं ? अभावके दो भेद हैं:—एक अन्योन्याभाव है १ दूसरा संसर्गाभाव है २ संसर्गाभाव च्यारि प्रकारका है. इसरीतिसैं पंचविध अभाव है. तिनमें अभावत्व धर्म सर्वमें समान है औ निषेधमुखप्रतीतिकी विषयताभी सर्वअभा-

बनमें ससान है तथापि अन्योन्याभावसे चतुर्विध संसर्गाभावमें विलक्षणता अनेकविध है. जिसवाक्यमें प्रतियोगि अनुयोगि बोधक भिन्न विभक्तिवाले पद होवें तिस वाक्यसे संसर्गाभावकी प्रतीति होवै है. जैसे उत्पात्तिसे पूर्व “कपाले घटो नास्ति” इस वाक्यमें अनुयोगिबोधक कपालपद सप्तम्यंत है औ प्रतियोगिबोधक घटपद प्रथमांत है, तहां प्रागभावकी प्रतीति होवै है. तैसें मुद्रादिकनतें घटका अदर्शन होवै, तब तिसी वाक्यतें घटध्वंसकी प्रतीति होवै है. “वायौ रूपं नास्ति” इस वाक्यतें वायुमें रूपात्यंताभावकी प्रतीति होवै है, तहां भी अनुयोगिबोधक वायुपद सप्तम्यंत है औ प्रतियोगिबोधक रूपपद प्रथमांत है, तैसें “भूतले घटो नास्ति” इस वाक्यजन्य प्रतीतिका विषय सामयिकाभाव है, तहां भी अनुयोगिबोधक भूतलपद सप्तम्यंत है प्रतियोगिबोधक घटपद प्रथमांत है औ “भूतलं न घटः” इस वाक्यसे भूतलमें घटका अन्योन्याभाव प्रतीति होवै है, तहां अनुयोगिकबोधक भूतलपद औ प्रतियोगिबोधक घटपद दोनों प्रथमांत हैं. इसरीतिसे भिन्नविभक्त्यंतपदघटित वाक्यजन्य प्रतीतिकी विषयता संसर्गाभावमें है अन्योन्याभावमें नहीं, औ समानविभक्त्यंतपदघटितवाक्य जन्य प्रतीतिकी विषयता अन्योन्याभामें है संसर्गाभावमें नहीं. इसरीतिसे अन्योन्याभावतें विलक्षण स्वभाववाला चतुर्विध संसर्गाभाव है, यातें प्रागभाव प्रध्वंसाभावके दृष्टांतसे अत्यंताभावका प्रतियोगिसे विरोधही सिद्ध होवै है, विलक्षणस्वभाववाले अन्योन्याभावके दृष्टांतसे प्रतियोगितें अविरोध सिद्ध होवै नहीं. संसर्गाभावकी अन्योन्याभावतें और भी विलक्षणता है.

**चतुर्विधसंसर्गाभावका परस्परविरोध औ अन्योन्याभावका तिनसे अविरोध ॥ ८ ॥**

चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है. एक संसर्गाभावके अधिकरणमें अपर संसर्गाभाव रहै नहीं. जैसे कपालमें घटकी उत्पात्तिसे पूर्व घटका प्रागभाव है तहां घटका ध्वंस वा अत्यंताभाव वा

सामयिकाभाव रहै नहीं. तैसेँ कपालमें घटका ध्वंस होवै तब प्रागभावादिक तीनों संसर्गाभाव रहै नहीं. औ घटका अन्योन्याभाव कपालमें सदा रहैहै. तैसेँ भूतलमें घटका सामयिकाभाव रहै तहांभी घटका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव तीनों रहै नहीं; औ घटका अन्योन्याभाव तहांभी रहैहै. तैसेँ वायुमें रूपका अत्यंताभाव रहैहै; तामें रूपका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव सामयिकाभाव तीनों रहै नहीं, औ रूपका अन्योन्याभाव वायुमें रहैहै. इसरीतिसेँ चतुर्विध संसर्गाभावका परस्पर विरोध है; अन्योन्याभावका तिनसेँ अविरोध है. जैसेँ अन्योन्याभावका अन्यअभावनतें अविरोध होतेंभी प्रागभावादिकनके परस्पर अविरोधकी सिद्धि होवै नहीं. तैसेँ अन्योन्याभावका प्रतियोगीतें अविरोध देखिके किसी संसर्गाभावका प्रतियोगीसेँ अविरोध सिद्ध होवै नहीं.

प्राचीनमतमें अभावनके परस्पर औ प्रतियोगीसेँ

विरोधाविरोधका विस्तारसेँ प्रतिपादन ॥ ९ ॥

अब अभावनका परस्पर औ प्रतियोगीसेँ विरोधाविरोधका विस्तारसेँ प्रतिपादन करें हैं—यद्यपि प्रतियोगिके उपादन कारणमें प्रागभाव प्रध्वंसाभाव दोनों रहैहैं. जैसेँ घटके उपादान कारण कपालमें घटप्रागभाव घटकी उत्पत्तिसेँ प्रथम रहैहै. मुद्रादिकनतें घटकूं तोड़ै तब घटका प्रध्वंसाभाव तिसी कपालमें रहैहै; यातें प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्परविरोध कहना संभवै नहीं, तथापि एककालमें दोनों रहै नहीं किंतु भिन्नकालमें रहैहैं यातें एकदा सहानवस्थानरूपविरोध प्रागभाव प्रध्वंसाभावका परस्पर है. तैसेँ अत्यंताभावकाभी तिनसेँ विरोध मानना चाहिये. यद्यपि अन्योन्याभावका किसी अभावसेँ विरोध नहीं है. काहेतें? कपालमें घटका प्रागभाव है तहां घटका अन्योन्याभावभी है. औ जब कपालमें घटका प्रध्वंसाभाव होवै तब भी घटका अन्योन्याभाव है. औ तंतुमें घटका अत्यंताभाव है तहां भी घटका अन्योन्याभाव है, भूतलमें घटका सामयिकाभाव है तहां भी घटका



अन्योन्याभाव है, इसरीतिसें अन्योन्याभावका किसी अभावसें विरोध नहीं तथापि संसर्गाभावका यह स्वभाव है:—चतुर्विध संसर्गाभावमें एक संसर्गाभाव एककालमें रहै है दूसरा रहै नहीं जैसें कपालमें उत्पत्तिसें प्रथम घटका प्रागभाव रहै है तिस कालमें घटका प्रध्वंसाभाव रहै नहीं प्रध्वंसाभाव घटका होवै तब प्रागभाव रहै नहीं औ सामयिकाभाव अत्यंताभाव कपालमें घटके कदीभी रहै नहीं. यद्यपि कपालमें घटके प्रागभावप्रध्वंसाभाव होवै तब घटका अत्यंताभावभी रहै है, तथापि एक प्रतियोगिके दो संसर्गाभाव रहै नहीं यह नियम है. अपर प्रतियोगिका दूसरा संसर्गाभाव रहनेका विरोध नहीं तैसें भूतलादिकनमें घटका सामयिकाभाव रहै है, तहां घटका अत्यंताभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं; औ वायुमें रूपात्यंताभाव है तहां रूपके प्रागभावादिक रहै नहीं.

यद्यपि संयोगसंबंधतें कदाचित् भूतलादिकनमें घट रहै है समवाय-संबंधतें कपालविना अन्यपदार्थमें घट कदीभी रहै नहीं, यातें समवाय-संबंधतें घटका अत्यंताभाव भूतलादिकनमें है औ संयोगसंबंधतें घटका सामयिकाभाव है यातें सामयिकाभाव औ अत्यंताभावका परस्पर विरोध संभवै नहीं, तथापि घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावका घटके संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसें विरोध है. समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावसें विरोध नहीं. यातें यह नियम सिद्ध हुआ:—जिस अधिकरणमें जा कालमें जिस पदार्थका जा संबंधसें एक संसर्गाभाव होवै तिस अधिकरणमें ता कालमें तिस पदार्थका ता संबंधसें अपरसंसर्गाभाव होवै नहीं. अन्यसंबंधसें होवै है; जा संबंधसें जो पदार्थ जहां न होवै तहां तिस पदार्थका तत्संबंधावच्छिन्न भाव कहिये है. भूतलमें संयोगसंबंधतें कदाचित् घट होवै है यातें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका भूतलमें कदीभी नहीं; किंतु भूतलत्व जातिमें औ भूतलके रूपादिक गुणनमें संयोग संबंधतें घट कदाचित् भी रहै नहीं काहेतें? दो द्रव्यका संयोग होवै है, द्रव्यका औ जातिका, तैसें द्रव्यका औ गुणका संयोग होवै

नहीं, यातें भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिगुणनमें घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है, औ भूतलत्वमें तैसें रूपादिक गुणनमें समवायसंबंधतैभी घट कदाचित् भी रहै नहीं. काहेतें ?

कार्य द्रव्यका अपने उपादान कारणमें समवायसंबंध होवै है अन्यमें नहीं गुणका समवाय गुणमें होवै है, जातिका समवाय व्यक्तिमें होवै है, क्रियाका समवाय क्रियावालमें होवै है. अन्यस्थानमें कहूं समवायसंबंध होवै नहीं यद्यपि परमाणुआदिक नित्यद्रव्यनमें भी विशेषपदार्थका समवाय नैयायिक मानै हैं तथापि विशेषपदार्थ अप्रसिद्ध है ताकी कल्पना निष्प्रयोजन है, यह अद्वैतग्रन्थनमें स्पष्ट है. औ दीधितिकारशिरोमणिभट्टाचार्यनैंभी विशेषपदार्थका खंडनही कहा है. यातें उपादानकारण गुणी व्यक्ति क्रियावानमेंही कार्य द्रव्य गुण जाति क्रियाका क्रमतें समवायसंबंध है औ किसीका किसीमें समवायसंबंध नहीं. इसरी-तैसें भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिक गुणनमें घटका समवायसंबंध कदीभी होवै नहीं, किंतु कपालमेंही घटका समवाय होवै है, यातें घटके उपादानकारण कपालकूं त्यागिकै औ स्थानमें सारै घटका समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है, औ घटका अन्यसंसर्गाभाव तिस अत्यंताभावके साथि रहै नहीं. काहेतें ? घटका प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तौ कपालविना अन्यस्थानमें रहै नहीं औ सामयिकाभाव तहां होवैहै, जहां किसी कालमें जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै किसी संबंधसैं जा कालमें प्रतियोगी न होवै ता कालमें तत्संबंधावच्छिन्न सामयिकाभावहोवै है, जहां किसी कालमें जा संबंधसैं प्रतियोगी होवै नहीं, तहां तत्संबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही होवैहै. कपालविना अन्यपदार्थनमें समवायसंबंधतै घट कदाचित् रहै नहीं यातें घटके समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावके अधिकरणमें घटका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव रहै नहीं,

औ विचार करै तौ द्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावही द्रव्यका प्रसिद्ध है.

काहेतै? नित्यद्रव्य तौ समवायसंबंधतै किसीमें रहै नहीं; यातै नित्यद्रव्यका तौ समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावभी है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका कहूं नहीं; औ काय द्रव्यका अपने उपादानकारणमें तौ प्रागभाव अथवा प्रध्वंसाभाव होवै है तहां समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अथवा समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहै नहीं. औ अपने उपादानकारणकूं त्यागिकै अन्यपदार्थमें समवायसंबंधतै कार्यद्रव्य कदाचित् रहता होवै कदाचित् नहीं रहता होवै तौ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव होवै है. औ उपादानसै भिन्नमें कार्यद्रव्य कदाचित्भी रहै नहीं; यातै उपादानसै भिन्नपदार्थनमें कार्यद्रव्यका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवै नहीं; किंतु तहांभी समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही कार्य द्रव्यका है. इसरीतिसै समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका अप्रसिद्ध है.

औ गुण क्रियाभी समवायसंबंधतै जा द्रव्यमें उपजिकै नष्ट होय जावै ता द्रव्यमें समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं; किंतु प्रथम प्रागभाव है. पश्चात् प्रध्वंसाभाव है, औ घटके गुणक्रिया समवायसंबंधसै अन्यद्रव्य में कदाभी रहै नहीं; तहांभी तिनका समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है सामयिकाभाव नहीं; इसरीतिसै गुण क्रियाका भी समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, तैसै संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी गुण क्रियाका अप्रसिद्ध है. काहेतै? संयोगसंबंधतै गुणक्रिया कदाचित् रहते होवै कदाचित् नहीं रहते होवै तौ संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणक्रियाका होवै, औ संयोग संबंधतै गुणक्रिया किसीमें कदाचित् रहै नहीं यातै गुणक्रियाका संयोग संबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव ही है. सो अत्यंताभाव सकलपदार्थनमें है काहेतै? संयोगसंबंधतै गुणक्रिया किसी पदार्थमें रहते होवै तौ तिस पदार्थमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव गुणक्रियाका नहीं होवै. सो संयोगसंबंधतै गुणक्रियाका आधार कोई है नहीं; यातै गुणक्रियाका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न

होवै सो केवलान्वयी कहिये है. उक्त अत्यंताभाव सारै है तिस अत्यंताभावका अभाव कहूं नहीं, यातैं केवलान्वयी कहिये है. इस रीतिसैं समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव औ संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव गुणका औ कियाका अप्रसिद्ध है.

तैसैं जातिकाभी सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. काहेतैं ? संयोगसंबंधसैं तौ जाति किसी पदार्थमें कदाचित् भी रहै नहीं यातैं सकल पदार्थनमें जातिका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. सामयिकाभाव नहीं, तैसैं अपना आश्रय जो व्यक्ति तामैं समवायसंबंधसैं जाति सदा रहै है ता व्यक्तिमें जातिका समवायसंबंधतैं कोई अभाव रहे नहीं. जैसे घटत्व जाति घटव्यक्तिमें समवायसंबंधतैं रहै है तहां घटत्वका अत्यंताभाव वा सामयिकाभाव अथवा प्रागभाव तथा ध्वंसाभाव रहै नहीं. काहेतैं ? प्रागभाव प्रध्वंसाभाव तौ अनित्यके होवै है. घटत्व नित्य है ताके प्रागभाव प्रध्वंसाभाव संभवै नहीं औ जहां प्रतियोगी कदाचित् भी होवै नहीं तहां अत्यंताभाव होवै है. औ जह प्रतियोगी कदाचित् होवै कदाचित् नहीं होवै तहां सामयिकाभाव होवै है, घटमें घटत्व सदा समवायसंबंधतैं रहै; यातैं घटमें घटत्वका समवायसंबंधावच्छिन्नात्यंताभाव औ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव संभवै नहीं तैसैं घटसैं भिन्न जो घटत्वके अनाधार सकल पटादिक हैं तिनमें घटत्वा जाति समवायसंबंधतैं कदाभी रहै नहीं, यातैं तिनमें भी घटत्वजातिका समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव नहीं, किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव है. इसरीतिसैं द्रव्यसैं भिन्नपदार्थका सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. औ द्रव्यभी नित्य अनित्य भेदसैं दो प्रकारके हैं, पृथिवी जल तेज वायु इषणुकादिरूप अनित्य हैं, आकाश काल दिशा आत्मा मन औ परमाणुरूप पृथिवी जल तेज वायु ये नित्य द्रव्य हैं, सो नित्यद्रव्य समवायसंबंधतैं कदाचित् किसी पदार्थमें रहै नहीं, यातैं तिनका तौ समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव कहूं नहीं, किंतु समवायसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभावही सारै है, तैसैं अनित्य इषणुकादिद्रव्य समवायसंबंधतैं अपने

अवयव परमाणु आदिकमें रहें हैं अवयव बिना अन्यपदार्थमें अनित्यद्रव्य समवायसम्बन्धसे कदीभी रहै नहीं. अवयवनमें अवयवीका प्रागभाव प्रध्वं-साभाव होवैहै, यातें समवायसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव अवयवमें कार्यद्रव्यका नहीं होवै है अवयवसे भिन्न पदार्थनमें समवायसंबन्धतें अवयवी कदीभी रहै नहीं; यातें समवाय संबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव तहां नहीं किंतु समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है, इसरीतिसे द्रव्यकाभी समवायसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है; केवल संयोगसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव द्रव्यका प्रसिद्ध है सोभी कार्यद्रव्यका है. नित्यद्रव्यका तौ संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभावही सारै है, सामयिकाभाव कहूंकी नित्यद्रव्यका नहीं. काहेतें ? नित्यद्रव्यका अवृत्तिस्वभाव है; यातें संयोगसंबन्धतें नित्यद्रव्य किसी पदार्थमें कदाचित् भी रहै नहीं. यद्यपि नित्यद्रव्यकाभी अपर द्रव्यसे संयोग होवैहै औ जाका संयोग जामें होवै सो तामें संयोगसंबन्धसे रहैहै तथापि नित्यद्रव्यका संयोगवृत्ति नियामक नहीं. जैसे कुंडवदरका संयोग वदरकी वृत्तिका नियामक है कुंडकी वृत्तिका नियामक नहीं, तैसे नित्यद्रव्यका कार्यद्रव्यसे संयोगभी कार्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक है, नित्यद्रव्यकी वृत्तिका नियामक नहीं. इसकारणतें संयोगसंबन्धावच्छिन्न सामयिकाभाव नित्यद्रव्यका अप्रसिद्ध है संयोगसंबन्धतें वा समवायसंबन्धतें जो पदार्थ किसीमें रहै नहीं सो अवृत्ति कहियेहै. नित्यद्रव्यमें तौ संयोगसंबन्धतें औ समवायसंबन्धतें अन्य पदार्थ रहैहै अन्यपदार्थनमें संयोगसंबन्धतें वा समवायसंबन्धतें नित्यद्रव्य रहै नहीं, यातें नित्यद्रव्य-चकू अवृत्ति कहैहैं. इसरीतिसे संसर्गाभाव अन्योन्याभावके भेदतें अभाव दोप्रकारका है; तिनमें संसर्गाभावके च्यारि भेद हैं तिन च्याहंका परस्पर विरोध है औ तिन च्यारिकाही अपने प्रतियोगिसे विरोध है प्रतियोगिसे विरोध इस भांति है:—जो प्रतियोगी जा संबंधसे जहां होवै ताका तत्संबन्धावच्छिन्नाभाव होवै नहीं औ एक संबंधसे प्रतियोगी होवै अन्यसंबन्धतें ताका अभावभी होवैहै. जैसे संयोगसंबन्धतें भूतलमें घट होवै



तब समवायसंबन्धतै घट है नहीं, यातै संयोगसंबन्धतै घटवाले भूतलमेंभी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है; यातै जा संबन्धसै प्रति-योगी होवै तत्संबन्धावच्छिन्न संसर्गाभावका प्रतियोगीसै विरोध है संसर्गा-भावका परस्पर विरोधभी समानसंबन्धतै है, औ एक संबन्धावच्छिन्न एक संसर्गाभाव जहां होवै तहां भी अन्य संबन्धावच्छिन्न अपरसंसर्गाभाव होवैहै. जैसे घटशून्य भूतलमें घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न सामयिका-भाव है औ तिसी घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव तिसी भूत-लमें रहैहै; इसरीतिसै प्रतियोगितै संसर्गाभावका एक संबन्धतै विरोध है औ समानसंबन्धतै ही परस्पर संसर्गाभावनका विरोध है, औ अन्योन्याभावका तौ जैसे प्रागभावादिकनतै विरोध नहीं तैसे स्वप्रतियोगिसैभी विरोध नहीं औ विचार करें तौ अन्योन्याभावका अन्यभावनतै यद्यपि विरोध नहीं तथापि अपने प्रतियोगितै अन्योन्याभावकाही विरोध है. औ बहुत ग्रंथनमें यह लिख्या है:—संसर्गाभावका प्रतियोगिसै विरोध है औ अन्योन्याभावका प्रतियोगिसै विरोध नहीं किंतु प्रतियोगितावच्छेदक धर्मसै विरोध है जैसे भूतलमें घट होवै तिस कालमें भी घटका अन्योन्याभाव है. काहेतै? भेदकूं अन्योन्याभाव कहैहै.. घटवाला भूतलभी घटरूप नहीं किंतु घटसै भिन्न है. घटसै भिन्न कहिये घटकै भेदवाला भूतल है. भेदवाला औ अन्यो-न्याभाववाला कहनेमें एकही अर्थ है. घटविना और सारे पदार्थ घट भिन्न हैं. घटमें घटत्व रहैहै तहां घटका भेदरूप घटान्योन्याभाव रहै नहीं घटविना और किसी पदार्थनमें घटत्व रहै नहीं तहां सारे घटका अन्योन्याभाव है; इसरीतिसै घटान्योन्याभावका घटसै विरोध नहीं किंतु घटत्वसै विरोध है; तहां घटान्योन्याभावका प्रतियोगी घट है औ प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है. जाका अभाव होवै सो प्रतियोगी कहिये हैं, औ प्रतियोगीमें जो धर्म रहै सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है. यद्यपि प्रतियोगीमें रहनेवाले धर्म बहुत हैं, जैसे घटमें घटत्व है, औ पृथिवीत्व द्रव्यत्व पदार्थत्वादिक भी घटमें रहैहैं तिनमें पृथ्वीत्वादिकभी घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक हुये चाहिये,

औ पृथ्वीत्वादिक घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक नहीं हैं. पृथिवी अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक पृथ्वीत्व है, द्रव्यान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है, घटान्योन्याभावके प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक नहीं हैं. औ घटरूप प्रतियोगिमें तौ रहैहैं, यातैं घटत्वकी नाई घटान्योन्याभावके पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिक प्रतियोगितावच्छेदक कहे चाहिये तथापि अभावबोधकपदके साथि प्रतियोगिबोधक पदके उच्चारण करें जिस धर्मकी प्रतीति होवै है सो प्रतियोगितावच्छेदक कहिये है. घटान्योन्याभाव कहनेमें प्रतियोगिबोधक घटपद है, तैसेँ “ पटो घटो न ” इसरी-तिसैँभी प्रतियोगिबोधक घटपद है. ताके उच्चारण करें घटत्वकी प्रतीति होवै है पृथिवीत्व द्रव्यत्वादिकनकी प्रतीति होवै नहीं; यातैं घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है पृथिवीत्वादिक नहीं, औ “ जल पृथिवी न ” इसरीतिसैँ कहैँ औ पृथिवी अन्योन्याभाव कहैँ तब प्रतियोगिबोधक पृथिवीपद है ताके उच्चारण करे तौ पृथिवीत्वकी प्रतीति होवैहै तहां प्रतियोगितावच्छेदक पृथिवीत्व है. “ गुणो द्रव्यं न ” इसरीतिसैँ कहैँ औ द्रव्यान्योन्याभाव कहैँ तब प्रतियोगिबोधक द्रव्यपद है ताके उच्चारण करें द्रव्यत्वकी प्रतीति होवै है, तहां प्रतियोगितावच्छेदक द्रव्यत्व है; घटपदके उच्चारण करै घटत्वकी प्रतीति होवै है पृथिवीत्वादिकनकी नहीं. यामैं यह हेतु है:—घटपदकी घटत्व विशिष्टमें शक्ति है. जिस धर्मविशिष्टमें जा पदकी शक्ति होवै तिस धर्मकी ता पदसैँ प्रतीति होवै है; इसरीतिसैँ घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व है सो घटमें रहै है घटान्योन्याभाव घटमें रहै नहीं. घटसैँ भिन्नसकल पदार्थनमें घटका अन्योन्याभाव रहैहै तहां घटत्व रहै नहीं; यातैं घटत्वरूप प्रतियोगितावच्छेदकसैँ घटान्योन्याभावका विरोध है औ घटरूप प्रतियोगिसैँ विरोध नहीं औ संसर्गाभावका प्रतियोगिसैँ विरोध है: इसरीतिसैँ बहुत ग्रंथकारोंनैँ लिख्या है. औ संसर्गाभाव अन्योन्याभावके लक्षणभी इसी अर्थके अनुसारी करे हैं. प्रतियोगिविरोधी जो अभाव सो संसर्गाभाव कहिये है; औ प्रतियोगि-

तावच्छेदक विरोधीअभाव अन्योन्याभाव कहिये है. इस रीतिके लक्षण कहनेतैंभी अन्योन्याभावका प्रतियोगिसैं अविरोधही सिद्ध होवै है; औ चतुर्विध संसर्गाभावका प्रतियोगिसैंही विरोध सिद्ध होवै है; परन्तु ग्रंथ-कारनका यह समग्र लेख स्थूलदृष्टिसैं है विवेकदृष्टिसैं नहीं. काहेतैं ? अत्यं-ताभावका जिसरीतिसैं प्रतियोगितैं विरोध है तिसरीतिसैं अन्योन्याभाव-काभी प्रतियोगितैं विरोध है. जा भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होवै तिसी भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न घटका अत्यन्ताभावकाभी प्रतियोगिसैं सर्वथा विरोध नहीं, किंतु जिस संबंधसैं प्रतियोगी होवै तत्संबंधाव-च्छिन्न अत्यन्ताभाव होवै नहीं, यातैं अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्टप्रतियोगिसैं विरोध है. प्रतियोगितावच्छेदकसम्बन्धतैं अन्यसं-बंधविशिष्टप्रतियोगिसैं किसी अभावका विरोध नहीं, जिस संबंधसैं पदार्थ-का अभाव कहिये सो प्रतियोगितावच्छेदक सम्बन्ध कहिये है. अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. काहेतैं ? जिस अधि-करणमें एक सम्बन्धसैं जो पदार्थ होवै तिसी अधिकरणमें अपर-संबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव तिस पदार्थका होवैहै. जैसे पृथिवीमें समवाय-संबंधतैं गंध होवै है, संयोगसंबंधतैं कदीभी होवै नहीं; यातैं पृथिवीमें गन्धका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है. तहां प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसं-बंध है. जलमें संयोगसंबंधतैं वा समवाय संबन्धतैं गंध नहीं; किंतु कालि-कसंबंधतैं जलमें भी गंध है, यातैं जलमें गंधका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है औ समवायसम्बन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभाव है; तहां प्रथम अभावका प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है; द्वितीय अभावका प्रतियो-गितावच्छेदक समवायसंबंध है; औ कालिकसम्बन्धसैं एक एक जन्यमें सारे पदार्थ रहैं हैं; यातैं द्रव्यणुकादिरूप जलमें गंध होनेतैं जलवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक सम्बन्ध नहीं; औ नित्यपदा-र्थमें कालिक सम्बन्धसैं कोई पदार्थ रहै नहीं; यातैं परमाणुरूप जलमें गंधका कालिक संबन्धावच्छिन्न अत्यन्ताभावभी है; यातैं परमाणुवृत्ति गंधाभावका प्रतियोगितावच्छेदक कालिक संबन्ध है. इसरीतिसैं

अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक संबंध अनेक हैं. अन्यअभावनका प्रतियोगितावच्छेदक संबंध एक एक है. जैसे कपालमें घटका प्रागभाव है अन्यमें कहूं घटका प्रागभाव नहीं सो कपालमें घटके प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक समवायसंबंध है. प्रागभावका प्रतियोगितावच्छेदक अन्यसंबंध नहीं. यत्संबंधवच्छिन्नप्रागभाव जाका जामें होवै तासंबंधसें ताकी उत्पत्ति तिसमें होवैहै यह नियम है. कपालमें घटकी उत्पत्ति समवायसंबंधतैं होवैहै अन्यसंबंधसें नहीं होवैहै; यातैं कपालमें घटका समवायसंबंधावच्छिन्नप्रागभाव है. ताका प्रतियोगितावच्छेदक एक समवायसंबंध है. तैसें कपाले समवायेन घटो नष्टः" ऐसी प्रतीति ध्वंसाभावकी होवै है यातैं ध्वंसका प्रतियोगितावच्छेदकभी एक समवायसंबंध है, तैसें सामयिकाभावभी जन्यद्रव्यकाही होवै है, औ जन्यद्रव्यका भी संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभावभी होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है, यह पूर्व कही है; यातैं सामयिकाभावकाभी प्रतियोगितावच्छेदक संयोगसंबंध है, तैसें अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक एक अभेदसंबंध है; तिस अभेदकूं ही नैयायिक तादात्म्यसंबंध कहैहैं अभेदसंबंधावच्छिन्नाभावकूंही अन्योन्याभाव कहै है; अन्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं संसर्गाभाव कहैहैं, अन्योन्याभाव कहै नहीं. इसरीतिसैं अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदकसंबंध एक तादात्म्यनामा अभेदहै; और कोई संबंध अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक नहीं. औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका अभावसें विरोध है; अन्य संबंधविशिष्टप्रतियोगीका तौ अत्यन्ताभावमेंभी विरोध नहीं यह निर्णीतही है. अन्योन्याभावका जो प्रतियोगितावच्छेदक अभेदसंबंधहै ता अभेदसंबंधसें अपने आत्मामें ही घट रहैहै भूतलकपालादिकनमें अभेदसंबंधसें घट कदीभी रहै नहीं, जहां अभेदसंबंधसें घट नहीं रहै तहां घटका अन्योन्याभावहै. औ अपने स्वरूपमें अभेदसंबंधसें घट रहै है. तहां घटका अन्योन्याभाव नहीं. इसरीतिसैं प्रतियोगितावच्छेदक संबंधविशिष्ट प्रतियोगीका जैसे अत्यन्ताभावसें

विरोध है, तैसैं अन्योन्याभावसैभी प्रतियोगितावच्छेदक संबन्धविशिष्ट प्रतियोगीका विरोध स्पष्ट है. प्रतियोगितावच्छेदक संबन्धविशिष्टप्रतियोगिसैं अत्यंताभावकी नाई अन्योन्याभावका विरोध स्पष्ट होनेतैं प्रतियोगिसैं अविरोध कथन सकल ग्रंथकारोंने विवेकनेत्रनिमीलनसैं कहा है; यातैं सकल अभावनका प्रतियोगिसैं विरोध है. प्रथम प्रसंग यह है:—जहां भूतलादिक नयैं कदाचित् घट होवै कदाचित् नहीं होवै तहां घटका सामयिकाभाव है; अत्यंताभाव नहीं काहेतैं ? अभावका प्रतियोगिसैं विरोध होवैहै सो विरोध पूर्वउक्त रीतिमें निर्णीतहै; यातैं भूतलमें संयोगसंबन्धतैं घट होवै तब घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव नहीं; औ घटकूं उठायलेवै तब घटका संयोगसंबन्धावच्छिन्न अत्यंताभावहै ऐसा मानना होवैगा. यातैं भूतलमें घटके अत्यंताभावके उत्पात्तिनाश मानने होवैंगे. उत्पात्तिनाश माने विना कदाचित् है कदाचित् नहीं यह कहना अत्यंताभावमें संभवै नहीं, सो उत्पात्तिनाश घटा त्पंताभावके संभवै नहीं. काहेतैं? जहां संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं तहां सारै घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है, सो घटका अत्यंताभाव सारे पदार्थनमें एक है नाना नहीं. काहेतैं? प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवैहै. अधिकरणभेदसैं अभावका भेद होवै नहीं यह तार्किकसिद्धांत है. जैसैं घटाभाव पटाभावके प्रतियोगी भिन्न हैं सो अभाव भिन्न हैं; औ भूतलमें संयोगसम्बन्धतैं घटात्यंताभाव है तैसैं भूतलत्वमेंभी संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं है; तैसैं घटत्वजातिमेंभी संयोगसम्बन्धतैं घट नहीं, यातैं संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै तैसैं पटत्वादिकनमेंभी संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. इसरीतिसें अनंतआधिकरणमें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभावहै तिसके अधिकरण यद्यपि अनंत हैं तथापि प्रतियोगी एक घट है; यातैं संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव एक है, परंतु भूतलत्व घटत्वादिक जातिसें तौ घटका संयोगसम्बन्ध कदाभी होवै नहीं; यातैं भूतलत्व घटत्वादिक जातिमें घटका संयोगसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव उत्पात्तिनाशरहित नित्य है, औ भूतलादिकनमें संयोगसम्बन्धतैं कदाचित् घट होवै है कदाचित् नहीं होवै



है, यातें घटकालमें भूतलवृत्ति घटात्यंताभाव नष्ट होवै है. औ घटके अप-  
सरणकालमें घटात्यंताभाव उपजै है, इसरीतिसें घटत्वादिजातिमें  
घटात्यंताभाव नित्य कहना सोई घटात्यंताभाव भूतलादिकनमें उत्पत्ति-  
नाशवाला अनित्य है, यह कहना असंगत है, यातें जहां संयोगसम्बन्धतें  
कदाचित् घट होवै तहां घटशून्य कालमें घटका संयोगसम्बन्धाव-  
च्छिन्नाभावकोई अनित्यअभाव मान्या चाहिये सोई सामयिकाभाव  
कहिये है. औ तिसी भूतलमें समवायसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै  
नहीं यातें घटका समवायसम्बन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव है. तैसें घटत्व  
भूतलत्वादिकनमें संयोगसम्बन्धतें कदाचित्भी घट होवै नहीं औ  
समवायसम्बन्धतेंभी कपालविना अन्यपदार्थमें घट होवै नहीं; यातें घट-  
त्वादिकनमें संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है. औ समवायसम्बन्धा-  
वच्छिन्न घटात्यंताभाव है सो अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित नित्य है; यातें  
यह निष्कर्ष सिद्ध हुवाः—जहां कदाचित् संयोगसंबन्धतें प्रतियोगी होवै  
कदाचित् नहीं होवै तहां संयोगसंबन्धावच्छिन्नसामयिकाभाव कहिये है.  
घटके सामयिकाभाव उत्पत्तिनाशवाले हैं; यातें प्रतियोगिभेदविनाभी एक  
घटके सामयिकाभाव अनंत हैं औ जा संबंधसे जहां घटरूप प्रतियोगी  
कदीभी रहै नहीं तहां घटका तत्संबन्धावच्छिन्न अत्यंताभाव कहिये है. सो  
अत्यंताभाव उत्पत्तिनाशरहित है यातें नित्य है; औ घटका संयोगसंबन्धा-  
वच्छिन्न अत्यंताभाव अनंत अधिकरणमें एक है. तैसें समवायसंबन्धाव-  
च्छिन्न घटात्यंताभावभी अनंत अधिकरणमें एक है. किसी अधिकरणका  
नाशभी होय जावै तौभी सोई अत्यंताभाव अन्यअधिकरणमें रहै है यातें  
अत्यंताभावका नाश होवै नहीं. जैसें घटका समवायसंबन्धावच्छिन्न अत्यं-  
ताभाव तंतुमें है तंतुत्वजातिमें है घटत्वमें है पटत्वमें है कपालत्वमें है एक कपा-  
लकूं त्यागिके सारे पदार्थनमें है, तिनमें सारै समवायसंबन्धावच्छिन्न घटा-  
त्यंताभाव एक है; तंतुआदिक अनित्यपदार्थनका नाश हुयेभी तंतुत्वादिक  
नित्यपदार्थनमें सोई अत्यंताभाव रहै है, यातें अत्यंताभाव नित्य है औ

प्रतियोगिभेदसें अत्यन्ताभावका भेद होवै है. जैसे घटात्यन्ताभावसें पटात्यन्ताभाव भिन्न है औ प्रतियोगितावच्छेदकसंबंधके भेदसें प्रतियोगिभेदविनाभी अत्यन्ताभावका भेद होवै है. समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका औ संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावका प्रतियोगी तौ एक गन्ध है, परंतु प्रतियोगितावच्छेदक संबंध दो होनेतैं दो अभाव हैं. जो दो नहीं होवै एकही मानै तौ पृथ्वीमें समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावके नहीं होनेतैं संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभावभी नहीं होवैगा जो ऐसैं कहैं पृथ्वीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यन्ताभावभी नहीं है तौ "पृथिव्यां संयोगेन गन्धो नास्ति" ऐसी प्रतीति नहीं हुई चाहिये; यातैं पृथिवीमें संयोगसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव है औ समवायसंबंधावच्छिन्न गन्धात्यन्ताभाव नहीं है, यातैं प्रतियोगिभेदतैं जैसे अत्यन्ताभावका भेद होवै है तैसैं प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदतैंभी अत्यन्ताभावका भेद होवै है औ सामयिकाभावका प्रतियोगितावच्छेदक संबंधके भेदविनाभी समयभेदसें भेद होवै है. जैसे भूतलमें घटका संयोग जितनैं होवै नहीं तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव है औ भूतलमें घटका संयोग होवै तब घटके प्रथमसामयिकाभावका नाश होय जावै है. जब भूतलमें घटकूं उठाय लेवै तब घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और उपजै है. तिसी घटकूं भूतलमें फेरि ल्यावै तब दूसरा सामयिकाभाव नष्ट होवै है; फेरि तिस घटकूं उठाय लेवै तब तिसी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न सामयिकाभाव और तृतीय उपजै है, इस रीतिसें प्रतियोगिभेदविना औ प्रतियोगितावच्छेदक संबंधभेदविनाभी कालभेदसें सामयिकाभावका भेद होवै है यह सामयिकाभाव औ अत्यन्ताभावकी विलक्षणता स्पष्ट है; इसरीतिसें न्यायसंप्रदायमें पांच प्रकारका अभाव है.

नवीन तार्किककरि सामयिकाभावके स्थानमें अनित्यअत्यन्ताभावका अंगीकार औ तामें शंकासमाधान ॥ १० ॥

औ नवीन तार्किक सामयिकाभावकूं नहीं मानैं हैं. भूतलादिकनमें

घटादिकनका जहां सामयिकाभाव कल्पा है तहां भी सारै घटादिकनका अत्यं-  
ताभाव है और जो भूतलादिकनमें घटादिकनका संयोगसंबंधावच्छिन्न  
अत्यंताभाव माननेमें दोष कल्पा है; जाति गुणादिकनमें घटका संयोगसंबंधा-  
वच्छिन्न अत्यंताभाव नित्य है; औ भूतलादिकनमें तिसी घटका संयोग-  
संबंधावच्छिन्न अभाव नित्य है; औ भूतलादिकनमें तिसी घटका संयोग-  
संबंधावच्छिन्न अभाव अनित्य है सो नित्य अनित्य परस्पर भिन्न हैं एक  
नहीं. जातिगुणादिकनमें औ भूतलादिकनमें संयोगसंबंधावच्छिन्न घटा-  
भावका भेद नहीं मानै तौ नित्यता औ अनित्यतारूप जो विरोधी धर्म  
तिनका संकर होवैगा ? ताका समाधान इसरीतिसें गंगेशोपाध्यायादिक  
नवीन करै हैं:—भूतलादिकनमें भी घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अभाव अनि-  
त्य नहीं. किंतु नित्य है, जब भूतलमें घटका संयोग होवै तिस कालमें भी  
घटका संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव रहै ताका नाश होवै नहीं, यातैं  
अत्यंताभाव केवलान्वयी है. जाका अभाव कहूं न होवै किंतु सकल  
पदार्थनमें सर्वदा रहै सो केवलान्वयी कहिये है,

और जो यह शंका होवै:—संयोगसंबंधतैं घटके होनेतैं संयोगसंबंधाव-  
च्छिन्न घटात्यंताभाव मानोगे तौ संयोगसंबंधतैं घटवाले भूतलमें “संयोगेन  
घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये.

ताका यह समाधान करै है:—यद्यपि संयोगसंबंधतैं घटवाले भूतलमें भी  
निर्घट भूतलकी नाई संयोगसंबंधावच्छिन्न अत्यंताभाव घटका है तथापि  
निर्घटभूतलमें तौ “संयोगेन भूतले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है. औ  
सघट भूतलमें उक्त प्रतीति होवै नहीं. काहेतैं ? उक्त प्रतीतिका विषय केवल  
घटका अत्यंताभाव नहीं है किंतु भूतलसंबंधी घटके आधारकालतैं अतिरिक्त  
काल औ संयोगसंबंधावच्छिन्न घटात्यंताभाव ये दोनूं जहां होवै तहां “संयो-  
गेन घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है. भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट नहीं होवै  
तब भूतलसंबंधी घटाधार काल नहीं है किंतु भूतलअसंबंधी जो घट ताका  
अनाधारकाल है; यातैं भूतलसंबंधी घटके आधारकालसैं अतिरिक्त काल

है. औ संयोगसम्बन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव है, यातैं “संयोगेन घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है, औ जहां भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट है तहांभी अत्यंताभावकूं नित्यता होनेतैं संयोगसंबन्धावच्छिन्न घटात्यंताभाव तौ है परंतु भूतल सम्बंधी जो घट ताका आधार काल है, यातैं भूतलसंबंधी घटाधारकालसैं अतिरिक्त काल नहीं है; यातैं संयोगसम्बन्धतैं घट होनेतैं “संयोगेन भूतले घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै नहीं. इसरीतिसैं अत्यंताभाव तौ सारे देशमें प्रतियोगिके होनेतैं औ नहीं होनेतैं सर्वदा रहै है, परंतु अभावका घटादिक प्रतियोगिका संबंधी जो भूतलादिक अनुयोगी ताका आधारकाल प्रतियोगीके होनेतैं होवै है. प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकालसैं अतिरिक्त काल होवै है नहीं, यातैं प्रतियोगी ‘नास्ति’ ऐसी प्रतीति प्रतियोगिके होनेतैं होवै नहीं औ प्रतियोगी नहीं होवै तब प्रतियोगिसंबंधी अनुयोगीके आधारकालसैं अतिरिक्तकाल औ अत्यंताभाव दोनूं हैं; यातैं “ भूतले संयोगेन घटो नास्ति” ऐसी प्रतीति होवै है इसरीतिसैं जहां प्राचीन सामयिकाभाव मानैं हैं तहांभी सारे अत्यंताभाव है औ अत्यंताभावकूं अनित्यता होवै नहीं. औ उक्तकालके अभावते प्रतियोगिके होनेतैं अत्यंताभावकी प्रतीति होवै नहीं.

### नवीनतार्किकके उक्तमतका खंडन ॥ ११ ॥

यह नवग्रंथकारोंका मत है सो समीचीन नहीं. प्राचीनमतही समीचीन है:— काहेतैं? प्रतियोगिके होनेतैं अत्यंताभाव मान तौ प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध है या कथाका उच्छेद हुया चाहिये. और जो नवीन ऐस कह विरोध दो प्रकारका होवै है:—एक तौ सहानवस्थारूप होवै है औ दूजा सहाप्रतीतिरूप विरोध होवै है. एक अधिकरणमें एक कालमें नहीं रहैं तिनका सहानवस्थानरूप विरोध कहिये है. जैसे आतप शीतताका है. ऐसा विरोध अभाव प्रतियोगीका नहीं है. काहेतैं? प्रतियोगिके होनेतैं अत्यंताभाव रहै है; किंतु अभाव प्रतियोगीका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. एक कालमें एक अधिकरणमें जिनकी प्रतीति न होवै तिनका सहाप्रतीतिरूप विरोध

कहिये है. प्रतियोगीके होनेतैं अत्यन्ताभावकी प्रतीति होवै नहीं, यातैं प्रतियोगी अभावका सहाप्रतीतिरूप विरोध है. सहानवस्थानरूप विरोध नहीं, इसरीतिसें नवीनका समाधान सर्व लोकशास्त्रतैं विरुद्ध है. काहेतैं ? अभावका अभाव प्रतियोगी कहिये है. जहां अभाव न होवै तहां अभावका अभाव होवै हैं. जैसे घटवाले देशमें घटका अभाव नहीं है किंतु घटाभावका अभाव है सोई घट है औ घटाभावका प्रतियोगी है, इस रीतिसें अभावके अभावकूं सर्व शास्त्रनमें प्रतियोगी कहैं हैं, नवीन रीतिसें सो कथन असंगत होवैगा. काहेतैं ? नवीन मतमें घटवाले देशमें घटका अभावभी है यातैं घटाभावका अभाव कहना बनें नहीं. यद्यपि वक्ष्यमाण रीतिसें घटतैं भिन्नही घटभावाभाव है घटरूप नहीं तथापि घटके समनियत घटाभावाभाव है; यह वार्ता निर्विवाद है. औ नवीन रीतिसें घटवाले देशमें घटाभाव है यातैं घटाभावका अभाव नहीं होनेतैं दोनूकी समनियत संभवै नहीं यातैं नवीनमत शास्त्रविरुद्ध है औ प्रतियोगी अभाव समानाधिकरण होवै नहीं यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है; ता लोकप्रसिद्ध अर्थका नवीन कल्पनासें बाध होवैगा औ घटके अधिकरणमें घटका अत्यन्ताभाव मानना प्रमाणशून्य है, किसी प्रमाणसें सिद्ध होवै नहीं. जहां घट नहीं है तहां 'घटो नास्ति' इस प्रतीतिसें अत्यन्ताभाव सिद्ध होवै है. घटवाले देशमें 'घटो नास्ति' ऐसी प्रतीति होवै नहीं औ कोई प्रतीति घटवाले देशमें अत्यन्ताभावकी साधक है नहीं यातैं प्रतियोगिदेशमें अत्यन्ताभावका अंगीकार प्रमाणसिद्ध नहीं उलटा घटवाले देशमें "घटात्यन्ताभावो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है. ता प्रतीतिसें विरुद्ध अत्यन्ताभावका अंगीकार है; औ घटवाले देशमें जो घटात्यन्ताभावकूं मानैं ताकूं वृद्धिवांछाकरिके चले पुरुषका मूलभी नष्ट होगया इस न्यायकी प्राप्ति होवैगी. काहेतैं ? अत्यन्ताभावकूं केवलान्वयी साधनेवास्तै औ नित्यता साधनेवास्तै घटवाले देशमें घटात्यन्ताभाव मान्या है, परंतु घटवाले देशमें घटात्यन्ताभाव मानैं सो अत्यन्ताभावही निष्फल औ निष्प्रमाण होय जावैगा. तथाहि सर्व



पदार्थनका फलव्यवहार सिद्ध है। 'घटो नास्ति' इसव्यवहारकी सिद्धिविना और तौ घटात्यन्ताभावका फल संभवै नहीं। उक्तव्यवहारकी सिद्धिही फल है; औ 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसँही घटात्यन्ताभाव सिद्धि होवै है उक्त प्रतीतिविना घटात्यन्ताभावके होनेमें कोई प्रमाण नहीं। नवीन मतमें घटात्यन्ताभावसँ 'घटो नास्ति' इस व्यवहारकी सिद्धि होवै नहीं; किंतु घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्त कालसँ उक्तव्यवहारकी सिद्धि होवै है। काहेतँ ? घटसंबंधी भूतलाधिकरणकालतँ अतिरिक्तकाल होवै तब 'घटो नास्ति' यह प्रतीति होवै है। घटसंबंधी भूतलाधिकरण काल होवै तब "घटो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै नहीं, इस रीतिसँ 'घटो नास्ति' या प्रतीतिसँ घटसम्बन्धी भूतलाधिकरण कालतँ अतिरिक्त कालकी सिद्धि होवै है, घटात्यन्ताभावकी सिद्धि होवै नहीं। प्रतीतिकी नाई 'घटो नास्ति' इस व्यवहारकी सिद्धि नवीनमतमें घटात्यन्ताभावसँ होवै नहीं; किंतु उक्तकालसँ 'घटो नास्ति' यह व्यवहार होवै है; यातँ घटात्यन्ताभाव नवीनमतमें निष्फल औ निष्प्रमाण है। शब्दप्रयोगकू व्यवहार कहँहँ, ज्ञानकू प्रतीति कहँ हैं इसरीतिसँ नवीनमतसँ अत्यन्ताभावकू नित्यता मानने-वास्तै प्रतियोगीवाले देशमें अत्यन्ताभाव मानै तौ मूलतँ अत्यन्ताभावकी हानि होवैगी, यातँ घटवाले देशमें घटात्यन्ताभाव सम्भवै नहीं। औ जहां भूतलमें कदाचित् घट होवै तहां अत्यन्ताभाव होवै तौ अत्यन्ताभाव यह संज्ञाभी निरर्थक होवैगी, जहां अत्यन्ताभाव होवै तीनि कालमें प्रतियोगी न होवै सो अत्यन्ताभाव संज्ञाकी रीतिसँ सिद्ध होवै है। यातँ जहां कदाचित् प्रतियोगी होवै कदाचित् न होवै तहां त्रिकालमें प्रतियोगीका अभाव नहीं यातँ अत्यन्ताभाव नहीं तासँ भिन्न कोई अभाव है ताकू सामयिकाभाव कहँ हैं।

न्यायसंप्रदायमें घटके प्रध्वंसके प्रागभावकी घट औ

घटप्रागभावरूपता ॥ १२ ॥

इस रीतिसँ च्यग्रिप्रकारका संमर्गाभाव औ अन्योन्याभाव मिलिकै पांच प्रकारका अभाव है; सो अभाव एक एक दो प्रकारका है:—एक

भावप्रतियोगिक होवै है दूसरा अभावप्रतियोगिक होवै है. भावका अभाव भावप्रतियोगिक अभाव कहिये है, अभावका अभाव अभावप्रतियोगिक अभाव कहिये है, जैसे प्रागभाव दो प्रकारका है, घटादिकनका कपालादिकनमें प्रागभाव भावप्रतियोगिक है,जैसे भावपदार्थका प्रागभाव है तैसे अभावकाभी प्रागभाव होवै है,परंतु सादिपदार्थनका प्रागभाव होवै है अनादिका प्रागभाव होवै नहीं.अत्यंतभाव अन्योन्याभाव प्रागभाव तौ अनादि हैं;यातैं तिनका तौ प्रागभाव संभवै नहीं प्रध्वंसाभाव अनंत तौ है परंतु सादि है यातैं प्रध्वंसाभावका प्रागभाव होवै है; सो प्रध्वंसाभावका प्रागभाव प्रतियोगिरूप औ प्रतियोगिका प्रागभावरूप होवै है. जैसे मुद्रादिकनतैं घटका नाश होवै ताकूं घटका प्रध्वंसाभाव कहैं हैं;सो प्रध्वंसाभाव मुद्रादिजन्य है. मुद्रादिकनके व्यापारतैं पूर्व घटकालमें औ घटके प्रागभाव कालमें नहीं होनेतैं सादि है, यातैं मुद्रादिव्यापारतैं पूर्व घटध्वंसका प्रागभाव है सो ध्वंसका प्रागभाव घटकालमें है औ घटकी उत्पत्तिसे पूर्वघटके प्रागभाव कालमें है;यातैं घटध्वंसका प्रागभाव घटकालमें तौ घटरूप है औ घटकी उत्पत्तिसे पूर्व घटका प्रागभावरूप है; इसरीतिसे घटध्वंसका प्रागभाव घट औ घटके प्रागभावके अंतर्भूत है तिनमें न्यारा नहीं, यह सांप्रदायिक मत है.

उसमतका खंडन औ घटप्रध्वंसके अभाव-  
प्रतियोगिक प्रागभावकी सिद्धि ॥ १३ ॥

परंतु यह मत युक्तिविरुद्ध है:—कोहेतैं ? घट तौ भावरूप है औ सादि है घटका प्रागभाव अभावरूप है औ अनादि है.एकही घटध्वंसप्रागभावकूं कदाचित्भावरूपता कदाचिदभावरूपता कहना विरुद्ध है, तैसे कदाचित्सादिरूपता औ कदाचिदनादिरूपता कहनाभी विरुद्ध है औ घटकालमें "कपाले समवायेन घटोऽस्ति,घटप्रध्वंसो नास्ति"इस रीतिमें विधिरूप औ निषेधरूप दो प्रतीति विलक्षण होवैं हैं तिनके विषयी परस्पर विलक्षण दो

पदार्थ मानने चाहिये. तैसैं घटकी उत्पत्तिसे पूर्वभी “कपाले घटो नास्ति, घटप्रध्वंसो नास्ति” इसरीतिसे दो प्रतीति होवै है. यद्यपि सो दोनूं प्रतीति निषेधमुख हैं तथापि विलक्षण हैं. काहेतैं ? प्रथम प्रतीतिमें तौ नास्ति कहनेसे प्रतीति जो होवैहै अभाव ताका प्रतियोगी घट प्रतीत होवैहै. औ दूसरे प्रतीतिमें नास्ति कहनेसे प्रतीति हुये अभावका घटप्रध्वंस प्रतियोगी प्रतीत होवैहै; यातैं प्रतियोगीका भेद होनेतैं घटप्रागभावका घटप्रध्वंस प्रागभावका अभेद संभवै नहीं; किंतु घट औ ताके प्रागभावतैं घटप्रध्वंसका प्रागभाव न्यारा मानना योग्य है अनुभवसिद्ध पदार्थका लाघवबलसे लोप संभवै नहीं, यातैं सांप्रदायिक रीतिसे घटप्रध्वंसप्रागभावका घट औ ताके प्रागभावमें अंतर्भाव मानैं तौ लाघवभी अकिंचित्कर है. इसरीतिसे प्रध्वंसभावका प्रागभाव अभावप्रतियोगिक प्रागभाव अभाव है.

सामयिकाभावके प्रागभावकी

अभावप्रतियोगिता ॥ १४ ॥

तैसैं सामयिकाभाव भी सादि होवै है; ताका प्रागभावभी अभावप्रतियोगिक प्रागभाव होवै है.

प्राचीनप्रागभावके प्रध्वंसकी प्रतियोगिप्रतियोगी

औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसमें अंतर्भावका नवी-

नकरि खंडन औ ताकी अभावप्रतियोगिता ॥ १५ ॥

औ प्रध्वंसाभावभी अत्यंताभाव अन्योन्याभावका तौ होवै नहीं. काहेतैं ? दोनूं अभाव अनादि अनंत हैं तैसैं प्रध्वंसाभावभी अनंत है. ताकाभी प्रध्वंस संभवै नहीं, परंतु प्रागभाव औ सामयिकाभावका प्रध्वंस होवै है. सांप्रदायिक रीतिसे प्रागभावध्वंसभी प्रतियोगिप्रतियोगी औ प्रतियोगिप्रतियोगीके ध्वंसके अंतर्भूत है तिनतैं पृथक् नहीं. जैसैं घटके प्रागभावका ध्वंस होवै है. सो घटकालमें औ घटक ध्वंसकालमें है. घटकालमें तौ घटप्रागभावका ध्वंस प्रतियोगीस्वरूप है. काहेतैं ? घटप्रागभावके ध्वंसका प्रतियोगी घट-

प्रागभावका है औ घटप्रागभावका प्रतियोगी घट है. यातैं घटकालमें घटप्र-  
गभावका ध्वंसप्रतियोगिका प्रतियोगीस्वरूप है, औ मुद्रादिकनतैं घटका  
नाश होवै तिसकालमें भी घटप्रागभावका ध्वंस है औ घट है नहीं यातैं  
तिसकालमें घटप्रागभावका ध्वंसप्रतियोगी प्रतियोगीका ध्वंसरूप है.  
काहेतैं ? घटप्रागभावध्वंसका प्रतियोगी जो घटप्रागभाव ताका प्रतियोगी  
घट है; ता घटका ध्वंसही घट प्रागभावका ध्वंस है. घटध्वंसतैं पृथक्  
घटप्रागभाव ध्वंस नहीं. इसरीतिसैं प्रागभावका ध्वंस कदाचित् अपने  
प्रतियोगीका प्रतियोगीरूप हैं औ कदाचित् अपने प्रतियोगीके प्रतियोगीका  
ध्वंसरूप है प्रागभावध्वंस पृथक् नहीं.

यह सांप्रदायिक रीतिभी युक्तिविरुद्ध है काहेतैं ? घट तौ सांत हैं.  
औ भावरूप हैं. औ घटध्वंस अनंत है अभावरूप है. एकही घटप्रागभाव  
ध्वंसकूं सांत औ अनंतसैं अभेदकथन तैस भाव औ अभावसैं अभेद कथ-  
न विरुद्ध है औ घटकी उत्पत्ति होवै तब घटो जातः औ घटप्राग-  
भावो नष्टः ' इसरीतिसैं दो विलक्षणप्रतीति होवैहैं, तिनमें 'घटो जातः'  
या प्रतीतिका विषय उत्पन्न घट है औ 'घटप्रागभावो नष्टः' या प्रतीतिका  
विषय घटप्रागभावका ध्वंस है. तिनका अभेदकथन संभवै नहीं. तैसै मुद्रादिक-  
नेसैं घटका ध्वंस होनेसैं ही ऐसी प्रतीतिहोवैहैं "इदानीं घटध्वंसो जातः, घट-  
प्रागभावध्वंसः पूर्वं घटोत्पत्तिकाले जातः" तहां वर्तमानकालमें घटध्वंसकी  
उत्पत्ति औ 'अतीतकालमें घटप्रागभावध्वंसकी उत्पत्ति सिद्ध होवै है.  
वर्तमानकालमें उत्पत्तिवालेसैं अतीतकालकी उत्पत्तिवालेका अभेद संभवै  
नहीं, यातैं घटप्रागभावका ध्वंस घट औ घटके ध्वंसतैं पृथक् है. यद्यपि  
वेदांतपारिभाषादिक अद्वैत ग्रंथनमें भी ध्वंसप्रागभाव और प्रागभावका  
ध्वंस पृथक् नहीं लिखे किंतु पूर्वोक्तन्यायसंप्रदायकी रीतिसैं अंतर्भावही  
लिख्या हैं, तथापि श्रुति सूत्र भाष्य तौ इसनिरूपणमें उदासीन है, यातैं  
जैसा अर्थ युक्ति अनुभवके अनुसार होवै सो मानना चाहिये. युक्ति अनु-

भवसँ विरुद्ध आधुनिक ग्रंथकारलेख प्रमाण नहीं, यातँ पूर्व उक्त अर्थ-प्रमाणविरुद्ध नहीं; उलटा पृथक् माननाही युक्ति अनुभवके अनुसार है इस रीतिसँ प्रागभावका ध्वंस अभावप्रतियोगिकप्रध्वंसाभाव है.

**घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकी घटत्वरूपता**

**औ तामँ दोष ॥ १६ ॥**

सामयिकाभाव केवल द्रव्यकाही होवै है यह पूर्व प्रतिपादन किया है यातँ अभावप्रतियोगिक सामयिकाभाव अप्रसिद्ध है. अभावप्रतियोगिक-अत्यंताभावके तौ अनेक उदाहरण हैं. कपालमें घटका प्रागभाव औ प्रध्वंसाभाव है तंतुमें नहीं; यातँ तंतुमें घटप्रागभावका अत्यंताभाव है औ घटप्रध्वंसाभावका अत्यंताभाव हैं तैसँ कपालमें घटका सामयिकाभाव औ घटका अत्यंताभाव नहीं यातँ कपालमें घटके सामयिकाभावका अत्यंताभाव है औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है, तैसँ कपालमें कपालका अन्योन्याभाव नहीं. तहां कपालान्योन्याभावका अत्यंताभाव हैं. तैसँ घटमें घटका अन्योन्याभाव नहीं तहां घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है, परंतु अन्योन्याभावका अत्यंताभाव पृथक् नहीं, किंतु अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप है. जैसँ घटान्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्म घटत्व है सो केवल घटमेंही रहै है औ घटान्योन्याभावका अत्यंताभावभी घटमेंही रहै है घटसँ भिन्न सकलपदार्थनमें घटान्योन्याभाव रहै है, यातँ घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव घटसँ भिन्नपदार्थनमें रहै नहीं. इसरीतिसँ घटत्वके समनियत-घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव होनेतँ घटत्वरूपहीं घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है.

इस रीतिका प्राचीन लेखभी श्रद्धायोग नहीं. काहेतँ ? “घटे समवायेन घटत्वम्” या प्रतीतिका विषय घटत्व है औ “घटे घटान्योन्याभावो



नास्ति" या प्रतीतिका विषय घटान्योन्याभावका अत्यंताभाव है यातैं अन्योन्याभावका अत्यंताभाव अन्योन्याभावका प्रतियोगितावच्छेदक धर्मरूप नहीं तासैं पृथक् ही अभावरूप है.

अत्यंताभावके अत्यंताभावकी प्रथमात्यंताभावकी  
प्रतियोगिरूपताका प्रतिपादन औ खंडन ॥ १ ७ ॥

तैसैं अत्यंताभावके अत्यंताभावकूं भी प्रथम अभावका प्रतियोगिरूप प्राचीन मानैं हैं ताका खंडन तौ नवीन न्यायग्रंथनमें स्पष्ट है. तथाहि:— जहां घट कदीभी न होवै तहां घटका अत्यंताभाव है, जहां घट होवै तहां घटात्यंताभाव नहीं है. यातैं ताका अत्यंताभाव है. इसरीतिसैं घटात्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगी जो घट ताके समनियत होनेतैं घटस्वरूप है तासैं पृथक् नहीं; औ घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप नहीं मानैं, पृथक् मानैं, तौ अत्यंताभावनकी अनवस्था होवैगी. जैसैं घटात्यंताभावका अत्यंताभाव पृथक् है तैसैं द्वितीय अत्यंताभावका तृतीय अत्यंताभाव, तृतीयका चतुर्थ अत्यंताभाव, ताका पंचम, इसरीतिसैं अत्यंताभावनकी कहूं समाप्ति न होवै ऐसी अनन्त-धारा होवैगी. औ द्वितीय अत्यंताभावकूं प्रथम अत्यंताभावका प्रतियोगिस्वरूप मानैं तब अनवस्था दोष नहीं. काहेतैं ? घटात्यंताभावका अत्यंताभाव घटरूप मानैं द्वितीयात्यन्ताभावका अत्यंताभावभी घटात्यंताभावही है. काहेतैं ? द्वितीय अत्यंताभाव घटरूप है; यातैं ताका अत्यंताभाव घटकाही अत्यंताभाव है. तैसैं तृतीय अत्यंताभाव चतुर्थ अत्यंताभाव फेरि घटरूप है, चतुर्थ अत्यंताभावका पंचम अत्यंताभाव घटात्यंताभावरूप है. इस रीतिसैं प्रतियोगी और एक अत्यंताभावके अंतर्भूत सारै अत्यंताभाव होवै हैं. अनवस्था दोष होवै नहीं; यातैं अत्यंताभावका अत्यंताभाव प्रथमात्यंताभावका प्रतियोगीस्वरूप प्राचीनोंनैं मान्या है.

तहां नवीन ग्रंथकारोंनैं यह दोष लिख्या है:—जहां भूतलमें घट होवै

तहां “भूतले घटो नास्ति, भूतले घटात्यंताभावो नास्ति” इसरीतिसें विलक्षण प्रतीति होवै है. विधिमुख प्रतीति औ निषेधमुख प्रतीतिका एक विषय संभवै नहीं, यातैं विधिमुख प्रतीतिका विषय घट है और निषेधमुख प्रतीतिका विषय घटात्यंताभावका अत्यंताभाव है सो घटरूप नहीं, किंतु अभावरूप है यातैं घटसैं पृथक् है.

औ द्वितीय अत्यंताभावकूं पृथक् मानैं तौ अनवस्था दोष कस्या है. ताका यह समाधान है:-द्वितीय अत्यंताभाव प्रथम अत्यंताभावके प्रतियोगीके समनियत है औ तृतीयाभाव प्रथमाभावके समनियत है औ प्रतियोगीके समान देशमें जो द्वितीयाभाव ताके समनियत चतुर्थाभाव है. प्रथम तृतीयके समनियम पंचम अभाव है, इसरीतिसें युग्मसंख्याके सारे अभाव द्वितीयाभावके समनियत हैं, औ विषम संख्याके सारे अभाव प्रथमाभावके समनियत हैं तहां द्वितीयाभाव यद्यपि प्रथमाभावके प्रतियोगीके समनियत है, तथापि भाव अभावकी एकता बनै नहीं, यातैं घटके समनियतभी घटात्यंताभावाभाव घटसैं पृथक् है. औ प्रथमाभावके समनियत तृतीयाभाव तौ प्रथमाभावस्वरूप है पृथक् नहीं. काहेतैं ? ‘घटो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिका विषय प्रथमाभाव है, औ ‘घटात्यंताभावाभावो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिकाही विषय तृतीयाभाव है, यातैं तृतीयाभाव प्रथमाभावरूप है. तैसें ‘घटात्यंताभावो नास्ति’ ऐसी निषेधमुख प्रतीतिका विषय द्वितीयाभाव है औ ‘तृतीयाभावो नास्ति’ इसरीतिसें चतुर्थाभावभी निषेधमुख प्रतीतिका विषय है, यातैं द्वितीयाभावके समनियत चतुर्थाभाव द्वितीयाभावरूप है; परंतु घटके समनियतभी द्वितीयाभावाभावरूप घटसैं पृथक् अभावरूप है; इसरीतिसें प्रथमाभाव औ द्वितीयाभावके अंतर्भूत सारी अभावमाला होवै है अनवस्था दोष नहीं.

यद्यपि प्राचीन रीतिसें प्रतियोगी औ अभावके अंतर्भूत सारै अभाव होवैहै यातैं एकही अभाव मानना होवैहै. नवीन रीतिसें दो अभाव मानना होवैहै; यातैं नवीनमतमें गौरव है तथापि भावाभावकी एकता बनै नहीं.

यातें प्राचीनमत प्रमाणविरुद्ध है, औ नवीनमत अनुभवानुसारी है; यातें प्रमाणसिद्ध गौरव दोषकर नहीं; इसरीतिसें घटात्यंताभावका अत्यंताभावभी अभावप्रतियोगिक अभाव है; इसरीतिसें अभावप्रतियोगिक संसर्गाभावके उदाहरण कहे.

### अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण औ उक्तार्थका अनुवाद ॥ १८ ॥

औ अभावप्रतियोगिक अन्योन्याभावके उदाहरण अति स्पष्ट हैं. जैसें प्रागभावका अन्योन्याभाव प्रागभावमें नहीं औ सकल पदार्थनमें हैं, कोहेतें ? भेदकूं अन्योन्याभाव कहें हैं; स्वरूपमें भेद रहै नहीं. स्वरूपातिरिक्त सर्वमें सर्वका भेद रहै है; यातें प्रागभावभिन्नपदार्थनमें प्रागभावका अन्योन्याभाव है प्रध्वंसाभावतें भिन्नमें प्रध्वंसाभावका अन्योन्याभाव है, अत्यंताभावसें भिन्नमें अत्यंताभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसें भिन्नमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है, अन्योन्याभावसें भिन्न च्यारि प्रकारका संसर्गाभाव औ सारे भावपदार्थ हैं. कोहेतें ? संसर्गाभाव औ भावपदार्थ अन्योन्याभावरूप नहीं, यातें अन्योन्याभावसें भिन्न हैं. जो जासें भिन्न होवै तामें तिसका अन्योन्याभाव होवै है. यातें संसर्गाभावमें और सकल भाव पदार्थनमें अन्योन्याभावका अन्योन्याभाव है.

इसरीतिसें पंचविध अभावमें सामयिकाभाव तौ केवल द्रव्यकाही होवै है यातें अभावप्रतियोगिक है नहीं. च्यारि अभावनके अभाव प्रतियोगिकके उदाहरण कहे. अभावप्रतियोगिक अभावकूं कितनी जगहमें प्राचीनभावरूप मानें हैं. जैसें घटप्रागभावके ध्वंसकूं घटरूप मानें हैं, घटध्वंसके प्रागभावकूं घट मानें हैं, घटान्योन्याभावके अत्यंताभावकूं घटत्व मानें हैं घटात्यंताभावके अत्यंताभावकूं घट मानें हैं, ताका खंडन करचा; यातें अभावप्रतियोगिकभी अभाव है औ भावप्रतियोगिक अभाव तौ अतिप्रसिद्ध है. इसरीतिसें अभावका निरूपण न्यायशास्त्रकी रीतिसें किया औ कहूं प्राचीन मतमें वा नवीनमतमें दोष कहे मोभी न्यायकी मर्यादा लेकै दोष कहे हैं.

## उक्त न्यायमतमें वेदांतसे विरुद्ध आशंकाप्रदर्शन औ अनादिप्रागभावका खण्डन ॥ १९ ॥

औ उक्त प्रकारसे अभावका निरूपण वेदांतशास्त्रभी विरुद्ध नहीं, औ जितना अंश वेदांतविरुद्ध हैं सो दिखावें हैं. कपालमें घटके प्रागभावकूं अनादि कहें हैं सो प्रमाणविरुद्ध है, यातें वेदांतके अनुसारी नहीं. काहेतें? घटप्रागभावका अधिकरण कपाल सादि औ प्रतियोगी घटभी सादि प्रागभावकूं अनादिता किसरीतिसें होवै औ मायामें सकल कार्यके प्रागभावकूं अनादिता कहें तो संभवै है काहेतें? माया अनादि है, परंतु मायामें कार्यका प्रागभाव मानना व्यर्थ हैं, औ मिद्धांतमें इष्टभी नहीं. काहेतें? घटकी उत्पत्ति कपालमें होवै है अन्यमें नहीं; तैसें पटकी उत्पत्ति तंतुमें होवै है कपालमें नहीं. यातें घटका प्रागभाव कपालमें है तंतुमें नहीं. पटका प्रागभाव तंतुमें है कपालमें नहीं. जाका जिसमें प्रागभाव है ताकी तिसमें उत्पत्ति होवै है, अन्यमें होवै नहीं. सर्वसें सर्व कार्यकी उत्पत्ति मत होवै इस वास्तै प्रागभावका अंगीकार है.

और प्रयोजन प्रागभावका नैयायिक यह कहें हैं:—कपाल तंतुआदिकनके घटपटादिक परिणाम तो हैं नहीं; किंतु कपालमें घटका आरंभ होवै है तंतुमें पटका आरंभ होवै है औ घटपटादिक होवें तब पूर्वकी नाई कपाल तंतुभी विद्यमान रहें हैं जो परिणामवाद होवै तो घटाकारकूं प्राप्तहुयां पाछै स्वरूपसें कपाल रहै नहीं. तैसें पटाकारकूं प्राप्त हुयां पाछै तंतु रहै नहीं, सो परिणामवाद तो है नहीं, आरंभवाद है. कपाल ज्यूं का त्यूं रहै है औ अपनेमें घटकी उत्पत्ति करै है. जब घट उत्पन्न होयलेवै तबभी घटकी सामग्री पूर्वकी नाई बनी रहै है. परिणामवादमें तो कार्यकी उत्पत्ति हुयां उपादानकारण रहै नहीं. काहेतें? परिणामवादमें उपादानकारणही कार्यरूपकूं प्राप्त होवै है; यातें घटरूपकूं प्राप्त हुयां कपाल घटकी सामग्री नहीं औ आरंभवादमें उपादानकारण अपने स्वरूपकूं त्यागै नहीं; उपादानसें भि-

न कायकी उत्पत्ति होवै है; अपने स्वरूपसे उपादानकारण बन्या रहे है, यातें घटकी उत्पत्ति हुयांभी ज्यूंकी त्यूं सामग्री होनेतें फेरि घटकी उत्पत्ति चाहिये यद्यपि एक घटकी उत्पत्ति हुयां अन्यघटकी उत्पत्तिमें तौ प्रथम घट प्रतिबंधक है घटसे निरुद्ध कपालमें अन्यघटकी उत्पत्ति होवै नहीं तथापि प्रथम उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति हुयी चाहिये. जो प्रथम उत्पत्तिकी फेरि उत्पत्ति मानें तौ जैसें उत्पत्तिकालमें “ घट उत्पद्यते ” यह व्यवहार होवै है, तैसें उत्पत्तिकालसें उत्तरकालमेंभी “ घट उत्पद्यते ” यह व्यवहार हुया चाहिये. सिद्ध घटका जो आधारकाल सो घटकी उत्पत्तिकालसें उत्तरकाल है. सिद्ध घटके आधारकालमें “ उत्पन्नो घटः ” यह व्यवहार होवै है औ “ उत्पद्यते घटः ” ऐसा व्यवहार एक उत्पत्ति क्षणमें होवै है घटके अधार द्वितीयादि क्षणमें ‘ उत्पद्यते ’ ऐसा व्यवहार होवै नहीं. काहेतें ? वर्तमान उत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ “ घट उत्पद्यते ” या कहनेसें प्रतीत होवै है. ‘ उत्पन्नो घटः ’ यह कहनेतें अतीत उत्पत्तिवाला घट है यह अर्थ प्रतीत होवै है उत्पन्नकी उत्पत्ति मानें तौ घटकी सिद्ध दशामेंभी कोई उत्पत्ति वर्तमान रहैगी; यातें उत्पन्न घटमें भी ‘ उत्पद्यते घटः ’ ऐसा व्यवहार चाहिये; यातें उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति नहीं देखनेतें घटकी उत्पत्तिकी सामग्री रहै है, ऐसा मानना चाहिये तहां और सामग्री कपालादिक तौ हैं तिस घटका प्रागभाव नहीं रहै है. घटके प्रागभावका घट उत्पत्ति क्षणमें ध्वंस होवै है; सो घटका प्रागभाव घटकी उत्पत्तिमें कारण है, ताके अभावतें उत्पन्न घटकी फेरि उत्पत्ति होवै नहीं; यह प्रागभावका मुख्य प्रयोजन है.

सो मायामें घटादिकनके प्रागभावका प्रथमप्रयोजन तौ संभवै नहीं. काहेतें ? घटादिकनका साक्षात् उपादान माया नहीं; किंतु कपालादिक हैं औ मायाकूं सर्व पदार्थनकी साक्षात् उपादानता सिद्धांतपक्षमें मानी है तौभी कार्यकी उत्पत्तिमें दूसरे कारणकी अपेक्षा करै नहीं. अद्भुतशक्ति मायामें है, यातें प्रागभावादिरूप अन्यकारणकी अपेक्षा नहीं, यातें



मायामें किसीका प्रागभाव नहीं औ कपालमें घटकी उत्पत्ति होवै है पटकी नहीं. यामें प्रागभाव हेतु कस्या सोभी बनै नहीं. कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं. काहेतैं ? अन्वयव्यतिरेकसैं कारणताका ज्ञान होवै है; औ कपालके अन्वय कहिये सत्ता होवै तौ घटका अन्वय होवैहै. कपालके व्यतिरेक कहिये अभावतैं घटका व्यतिरेक होवैहै. इसरीतिसैं कपालके अन्वयव्यतिरेकतैं घटका अन्वयव्यतिरेक देखियेहै पटका नहीं; यातैं कपालमें घटकी कारणता है पटकी नहीं; इसवास्तैं कपालसैं घटही होवै है पटादिक होवैं नहीं. पटादिकनकी व्यावृत्तिदासतैं घटका प्रागभाव कपालमें संभवै नहीं; औ जो मुख्य प्रयोजन प्रागभावका कस्या कपालमें घटकी उत्पत्तिसैं अनंतर उत्पत्ति हुई चाहिये. सोभी परिणामवादमें दोष नहीं. काहेतैं ? स्वरूपसैं स्थित कपाल घटकी उत्पत्ति करैहै. कार्यरूपकूं प्राप्तहुए कपालसैं घटकी उत्पत्ति होवै नहीं; यातैं परिणामवादमें प्रागभाव निष्फल है.

औ विचार करै तौ आरंभवादमेंभी प्रागभाव निष्फल है. काहेतैं ? घटकी उत्पत्ति हुयां फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये. जो ऐसैं कहैं ताकूं यह पूछना चाहिये:—घटांतरकी उत्पत्ति हुई चाहिये अथवा जो घट जिस कपालमें उपज्या हैं तिसकी उत्पत्ति हुई चाहिये । जो ऐसैं कहै अन्य घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये सो तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? जिस कपालसैं जो घट होवैहै तिस कपालमें तिसी घटकी कारणता है; घटांतरकी कारणता कपालांतरमें हैं, यातैं अन्य घटकी उत्पत्तिकी प्राप्ति नहीं औ जो ऐसैं कहैं जो घट पूर्व उपज्या है तिसीकी उत्पत्ति होवैगी सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? जहां कपालसैं घटकी उत्पत्ति होवै तहां प्रथम उत्पत्ति अन्य उत्पत्तिकी प्रतिबंधक है, यातैं फेरि उत्पत्तिकी प्रतीति नहीं प्रागभाव निष्फल है.

औ उत्पत्तिके स्वरूपका सूक्ष्मविचार करै तौ फेरि उत्पत्ति हुई चाहिये यह कथनही विरुद्ध है. काहेतैं ? आयक्षणसैं संबंधकूं उत्पत्ति कहैं हैं घटका आयक्षणसैं सम्बन्ध घटकी उत्पत्ति कहिये है. घटाधिकरणक्षणके

ध्वंसका अनधिकरण जो क्षण तो घटका आद्यक्षण कहिये है. घटके अधिकरण अनन्तक्षण हैं; तिनमें घटके अधिकरण जो द्वितीयादि क्षण तिनमें घटाधिकरण प्रथम क्षणका ध्वंस रहै है. औ प्रथम क्षणमें घटाधिकरणक्षणका ध्वंस है नहीं, यातैं घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण घटका प्रथम-क्षण है ताक्षणसैं संबंधही घटकी उत्पत्ति कहिये है, द्वितीयादिक्षणमें प्रथम-क्षणसैं संबंध होवै नहीं, यातैं प्रथमक्षणमेंही ' उत्पद्यते ' ऐसा व्यवहार होवै है द्वितीयादिक्षणमें नहीं. इसरीतिसैं प्रथमक्षणसंबंधरूप उत्पत्ति फेरि हुई चाहिये, ऐसा कहना " मम जननी बंध्या " इस वाक्यतुल्य है. काहेतैं? घटकी उत्पत्तिसैं उत्तरक्षण घटाधिकरणके ध्वंसका अधिकरणही होवैगा; यातैं घटाधिकरणक्षणके ध्वंसका अनधिकरण फेरि संभवै नहीं; यातैं उत्पन्नकी उत्पत्ति हुई चाहिये यह कहना विरुद्ध है. इसरीतिसैं प्रागभाव निष्फल है. " कपाले समवायेन घटो नास्ति " या प्रतीतिका विषय साम-पिकाभावही संभवै है औ " कपाले घटो भविष्यति " या प्रतीतिका विषयभी घटका भविष्यत्काल है, प्रागभाव असिद्ध है.

औ अपने शास्त्रके संस्कारसैं नैयायिक प्रागभावकूं मानैं तौभी सादि मानना चाहिये, अनादि संभवै नहीं. काहेतैं ? अन्यमतमें तौ सारे अभावका अधिकरणभेदसैं भेद होवै है. औ नैयायिकमतमें अधिकरणभेदसैं अभावका भेद नहीं; किंतु प्रतियोगिभेदसैं अभावका भेद होवै है. यातैं एक प्रतियोगिक अभाव नाना अधिकरणमें एकही होवै है, परंतु प्रागभाव तौ नैयायिक मतमें भी अधिकरण भेदसैं भिन्नही होवै है, काहेतैं? घटका प्रागभाव घटके उपादान कारण कपालमें ही रहै है. तिनमें भी जो घट तिस कपालमें होवै ता घटका प्रागभाव तिस कपालमें है, अन्यघटका प्रागभाव अन्य कपालमें है इसरीतिसैं एक प्रागभाव एकही अधिकरणमें रहै है. सो कपालादिक प्रागभावके अधिकरण सादि हैं, तिनमें रहनेवाला प्रागभाव किसी रीतिसैं अनादि संभवै नहीं. जो अनादि अधिकरणमें औ सादिमें एक

प्रागभाव रहता होवै तौ अनादि कहना भी संभवै सो नाना अधिकरणमें प्रागभाव संभवै नहीं, यातैं कपालमात्रवृत्ति घटप्रागभावकूं अनादिता संभवै नहीं.

औ जो ऐसैं कहैं कपालकी उत्पत्तिसैं पूर्व कपालके अवयवनमें घटका प्रागभाव रहै है, तिसतैं पूर्व अवयवके अवयवनमें रहै है; इसरीतिसैं अनादि परमाणुमें घटका प्रागभाव अनादि है.

सो संभवै नहीं:—काहेतैं ? अपने प्रतियोगीके उपादानकारणमें प्रागभाव रहै है अन्यमें नहीं; यह नैयायिकनका नियम है. कपालके अवयव कपालके उपादानकारण हैं घटके नहीं, यातैं कपालावयवमें कपालकाही प्रागभाव संभवै है घटका प्रागभाव कपालमें ही है, कपालावयवमें संभवै नहीं इस रीतिसैं परमाणु केवल द्व्यणुकका उपादानकारण है, यातैं द्व्यणुकका प्रागभावही परमाणुमेंही रहै है. द्व्यणुकसैं आगे त्र्यणुकादिक घटपर्यंतके प्रागभाव परमाणुमें संभवै नहीं औ परमाणुमें द्व्यणुक भिन्नपदार्थनकाभी प्रागभाव मानैं तौ परमाणुसैंभी घटकी उत्पत्ति हुई चाहिये.

औ परिणामवादमें तौ कार्यकारणका अभेद है. यातैं द्व्यणुकसैं लेकै अंत्यावयवी पटपर्यंत कार्यकारणधाराका भेद नहीं. तिस मतमें तौ परमाणुमें द्व्यणुकका प्रागभावही पटपर्यंत कार्यधाराका प्रागभाव है; यातैं परमाणुमें घटादिकनके प्रागभाव कहना संभवै, सो आरंभवादमें कार्यकारणका अभेद तौ है नहीं; किंतु कार्यकारणका परस्पर अत्यंतभेद है, यातैं कपालावयवमें घटका प्रागभाव नहीं. तैसैं परमाणुमें द्व्यणुकके कार्यका प्रागभाव संभवै नहीं; इसरीतिसैं सादिकपालादिकनमें घटादिकनके प्रागभावकूं अनादिताकथन असंगत है.

अनंतप्रध्वंसाभावका खंडन ॥ २० ॥

तैसैं नैयायिकमतमें प्रध्वंसाभावभी अपने प्रतियोगीके उपादानमें ही रहै है यातैं घटका ध्वंस कपालमात्रवृत्ति है सो अनंत है यह कथन असंगत है. घटध्वंसका अधिकरण जो कपाल ताके नाशतैं घटध्वंसका नाश होवै है.

औ घटध्वंसका नाश माननेमें नैयायिक यह दोष कहें हैं:—घटध्वंसका ध्वंस होवै तो घटका उज्जीवन हुया चाहिये. काहेतैं ? प्रागभावप्रध्वंसाभावका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम है. जा कालमें घटध्वंसका ध्वंस होवै सो काल घटध्वंसका अनाधार होवैगा औ प्रागभावका अनाधार होवैगा, यातैं घटका आधार होवैगा; इसरीतिसैं ध्वंसका ध्वंस मानै तो घटादिकप्रतियोगीका उज्जीवन होवैगा, यह दोषभी नहीं. काहेतैं ? प्रागभावकूं अनादिता औ ध्वंसकूं अनंतता मानैं तो उक्त नियमकी सिद्धि होवै औ उक्त नियम मानैं तो प्रागभावकूं अनादिताकी औ ध्वंसकूं अनंतताकी सिद्धि होवै. औ सिद्धांतपक्षमें प्रागभाव सादि है; यातैं प्रागभावकी उत्पत्तिसैं पूर्वकाल घटके प्रागभावका औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटका आधार नहीं. अथवा मुखसिद्धांत में सर्वथा प्रागभावका अंगीकार नहीं यातैं घटकी उत्पत्तिसैं पूर्वकाल घटके प्रागभावका अनाधार है, औ घटके ध्वंसका अनाधार है, घटरूप प्रतियोगीका अनाधार है; घटरूप प्रतियोगीका आधार नहीं, यातैं प्रागभावध्वंसका अनाधारकाल प्रतियोगीका आधार होवै है यह नियम संभवै नहीं; यातैं घटध्वंसकाभी ध्वंस होवै है औ उक्त नियमकी असिद्धिसैं घटका उज्जीवन होवै नहीं.

अन्योन्याभावकी सादि सांतता और अनादिताका  
अंगीकार ॥ २१ ॥

तैसैं अन्योन्याभावभी सादि सांत अधिकरणमें सादि सांत है; जैसैं घटमें पटका अन्योन्याभाव है, ताका अधिकरण घंट है सो सादि है और सांत है, यातैं घटवृत्ति पटान्योन्याभावभी सादि सांत है. अनादि अधिकरणमें अन्योन्याभाव अनादि है, परंतु अनादिभी सांत है अनंत नहीं. जैसैं ब्रह्ममें जीवका भेद है सो जीवका अन्योन्याभाव है; ताका अधिकरण ब्रह्म है सो अनादि है यातैं ब्रह्ममें जीवका भेदरूप अन्योन्याभाव अनादि

हैं, औ ब्रह्मज्ञानसे अज्ञाननिवृत्तिद्वारा भेदका अंत होवै है यातें सांत है.

अनादिपदार्थकीभी ज्ञानसे निवृत्ति अद्वैतवादमें इष्ट हैं, इसीवासते शुद्धचेतन १ जीव २ ईश्वर ३ अविद्या ४ अविद्याचेतनका संबंध ५ अनादिका परस्पर भेदद्वये षट् पदार्थ अद्वैतमतमें स्वरूपसे अनादि कहे हैं; औ शुद्धचेतनविना पांचकी ज्ञानसे निवृत्ति मानें हैं.

यामें यह शंका होवै है:—जीव ईश्वरकूं अद्वैतवादमें मायिक कहें हैं; मायाका कार्य मायिक कहिये है; जीव ईश मायाके कार्य हैं औ अनादि हैं यह कहना विरुद्ध है.

ता शंकाका यह सामाधान है:—जीव ईश मायाके कार्य हैं यह मायिक पदका अर्थ नहीं है; किंतु मायाकी स्थितिके अधीन जीव ईशकी स्थिति है. मायाकी स्थितिबिना जीव ईशकी स्थिति होवै नहीं; यातें मायिक हैं. औ मायाकी नाई अनादि हैं; इसरीतिसे अनादि अन्योन्याभावभी सांत है अन्योन्याभाव अनंत नहीं. तैसें अत्यंताभावभी आकाशादिकनकी नाई अविद्याका कार्य है औ विनाशी है इसरीतिसे अद्वैतवादमें सारे अभाव विनाशी हैं, कोई अभाव नित्य नहीं. औ अद्वैतवादमें अनात्म पदार्थ सारे मायाका कार्य हैं यातें आत्मभिन्नकूं नित्यता संभवै नहीं. जैसें घटादिक भावपदार्थ मायाके कार्य हैं तैसें अभावभी मायाके कार्य हैं.

यद्यपि अद्वैतवादमें मायाकूं भावरूप कहें हैं, यातें अभाव पदार्थकी उपादानता मायाकूं संभवै नहीं. कार्यके सजातीय उपादान होवै है, अभावके सजातीय माया नहीं, किंतु माया औ अभावभावत्व अभावत्वसें विजातीय हैं मायामें भावत्व है औ अभावमें अभावत्व है, तथापि सकल अभावनका उपादान मायाही है. काहेतैं ? अनिर्वचनयित्व मिथ्यात्व ज्ञाननिवर्त्यत्व अनात्मत्वादिक धर्मनतैं माया औ अभाव सजातीय हैं. औ सकल धर्मनसें उपादान औ कार्यकी सजातीयता कहें तौ घटकपालमेंभी घटत्व कपालत्व विजातीय धर्म होनेतैं घटका उपादान कपाल नहीं होवैगा जैसें मृन्मयत्वादिक



धर्मनसैं घट कपाल सजातीय तैसैं अनिर्वचनीयत्वादिक धर्मनसैं अभाव मायाभी सजातीय हैं. यातैं सकल अभाव मायाके कार्य हैं यातैं मिथ्या है.

औ कोई ग्रंथकार अद्वैतवादी एक अत्यंताभावकूं मानैंहैं औ अभाव-नकूं अलीक कहैंहैं:—जैसैं घटका प्रागभाव कपालमें कहैंहैं सो अलीक है. काहेतैं? घटकी उत्पत्तिसैं पूर्वकालसंबंध कपालही 'घटो भविष्यति' या प्रतीतिका विषय है. घटका प्रागभाव अप्रसिद्ध है तैसैं मुद्रादिकनसैं चूर्णी-कृत कपाल अथवा विभक्त कपालसैं पृथक् घटध्वंसभी अप्रसिद्ध है. तैसैं घटासंबंधी भूतलही घटका सामयिकाभाव है. घट होवै तब घटका संबंधी भूतल है; यातैं घटासंबंधी भूतल नहीं. इसरीतिसैं सामयिकाभाव अधिकर-णसैं पृथक् नहीं तैसैं घटमें पटके भेदकूं घटवृत्ति पटान्योन्याभाव कहैं हैं सो दोनूके अभेदका अत्यंताभावरूप है. दो पदार्थनके अभेदात्यंताभावसैं पृथक् अन्योन्याभाव अप्रसिद्ध है इस रीतिसैं एक अत्यंताभावही है, और कोई अभाव नहीं इसरीतिसैं अभावके निरूपणमें बहुत विचार है. ग्रंथ-वृद्धिके भयतैं रीतिमात्र जनाई है.

अभावकी प्रमाके हेतुप्रमाणका निरूपण औ अभावज्ञानके भेदपूर्वकन्यायमतमें भ्रमप्रत्यक्षमें विषयानपेक्षा ॥ २२ ॥

अभावका स्वरूपनिरूपण किया तामैं प्रमाणनिरूपण करियेहै:—अभावका ज्ञान दोप्रकारका है. एक भ्रमरूप है दूसरा प्रमारूप है. भ्रमज्ञानभी प्रमाकी नाई प्रत्यक्षपरोक्षभेदसैं दोप्रकारका है. घटवाले भूतलमें इंद्रियका संयोग हुयेंभी किसी प्रकारतैं घटकी उपलाब्धि न होवै तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम होवैहै, परंतु विषयदिना प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. अन्यथाख्यातिवादीके मतमें तौ भ्रमप्रत्यक्षमें विषयकी अपेक्षा नहीं; किंतु अन्यपदार्थका अन्यरूपतैं ज्ञानकूं अन्यथाख्याति कहैं हैं; यातैं जा पदार्थका अन्यरूपतैं ज्ञान होवै तिसकी तौ अपेक्षा है. जैसैं रज्जुका सर्पत्वरूपतैं ज्ञान होवै है तामैं रज्जुकी अपेक्षा है तथापि जिस विषयका

ज्ञानमें आकार प्रतीति होवै तिसकी अपेक्षा अन्यथाख्यातिवादीके मतमें नहीं. जैसे सर्पका आकार भ्रममें भासै है ताकी अपेक्षा नहीं.

सिद्धांतमें परोक्षभ्रममें विषयकी अनपेक्षा औ  
अपरोक्षभ्रममें अपेक्षा ॥ २३ ॥

तथापि सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है. जहां प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां भ्रमज्ञानकी नाई अनिर्वचनीय विषयकीभी उत्पत्ति होवै है. यातें व्यावहारिक घटवाले भूतलमें प्रातिभासिक घटाभाव अनिर्वचनीय उपजै है. व्यावहारिक घटका व्यावहारिक घटाभावनें विरोध है, प्रातिभासिक घटाभावनें व्यावहारिक घटका विरोध नहीं, यातें व्यावहारिक घटवाले भूतलमें अनिर्वचनीय घटाभाव औ ताका अनिर्वचनीय ज्ञानदोतूं उपजै हैं, तहां घटाभावका प्रत्यक्षभ्रम कहियेहै. जहां अंधकूं विप्रलम्बक वचनतें घटवाले भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै सो अभावका परोक्षभ्रम है, परोक्षज्ञानमें विषयकी अपेक्षा नहीं. काहेतें? अतीतका औ अनागतकाभी परोक्षज्ञान होवैहै, यातें अभावका जहां परोक्षभ्रम होवै तहां प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं, केवल अभावाकारवृत्तिरूप ज्ञानकीही उत्पत्ति होवै है.

सिद्धांतमें अभावभ्रमआदि स्थानमें अन्यथाख्या-  
तिका अंगीकार ॥ २४ ॥

अथवा परोक्षभ्रमकी नाई जहां अभावका प्रत्यक्ष भ्रम होवै तहांभी प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति होवै नहीं; किंतु अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूपहै. काहेतें ? रज्जु आदिकनमें सर्पादिभ्रमकूं अन्यथाख्यातिरूप मानें तो यह दोष है:—रज्जुमें सर्पत्वधर्मकी प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहैं हैं सो संभवै नहीं. काहेतें ? इंद्रियका संबंध रज्जुसँ औ रज्जुत्वसँ है सर्पत्वसँ इंद्रियका संबंध नहीं औ विषयतें संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं. यातें रज्जुका सर्पत्वधर्मसँ प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं.

इसरीतिसें प्रत्यक्षभ्रमस्थलमें अन्यथाख्यातिका निषेध कारके अनिर्वचनीय ख्याति मानी है, ताकी रीति पूर्व कही है.

परंतु जहां अधिष्ठान औ आरोप्य दोनों इंद्रियसंबंधी होवें तहां उक्त दोष संभवै नहीं; यातैं सिद्धांतग्रंथनमें भी तहां अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसें पुष्पके उपरि धरे स्फटिकमें रक्तताका प्रत्यक्षभ्रम होवै है तहां पुष्पकी रक्ततासें भी नेत्रका संयुक्तसमवाय अथवा संयुक्ततादात्म्य-संबंध है. औ स्फटिकसें नेत्रका संयोगसंबंध है तहां रक्तता आरोप्य है. औ स्फटिक अधिष्ठान है. तहां पुष्पकी व्यावहारिक रक्तता स्फटिकमें प्रतीत होवै है, स्फटिकमें अनिर्वचनीय रक्तताकी उत्पत्ति होवै नहीं. कहैतैं ? जो रक्ततासें सर्पत्वकी नाई नेत्रका संबंध नहीं होता तौ विषयतैं संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं; यह दोष होता. नेत्रसें रक्तताका संबंध होनेतैं उक्त दोष संभवै नहीं; यातैं आरोप्यके सभिधानस्थलमें अन्यथाख्यातिही संभवै है.

तैसें घटवाले भूतलमें घटाभावभ्रम होवै तहां आरोप्यअधिष्ठानका सन्निधान होनेतैं आरोप्यसें भी अधिष्ठानकी नाई इंद्रियका संबंध है. काहेतैं ? अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटाभाव भूतलमें तौ नहीं है, परंतु भूतलवृत्ति भूतलत्वमें घटाभाव है. औ भूतलवृत्ति जो रूपस्पर्शादि गुण हैं तिनमें घटाभाव है भूतलत्वमें औ भूतलके रूपादिक गुणनसें घटका संयोग कदाभी होवै नहीं. काहेतैं ? दो द्रव्यनका संयोग होवै है. घट तौ द्रव्य है भूतलत्व द्रव्य नहीं किंतु जाति है, तासें घटका संयोग संभवै नहीं भूतलके रूपस्पर्शादिकभी द्रव्य नहीं किंतु गुण हैं, तिनमेंभी घटका संयोग संभवै नहीं. औ जामें जाका संयोगसंबंध नहीं होवै तौ तिसमें तिसपदार्थका संयोगसंबंधावच्छिन्नअत्यंताभाव होवै है; इसरीतिसें भूतलमें संयोगसंबंधतैं घट होतेभी भूतलत्वमें औ भूतलके गुणनमें संयोग-संबंधतैं घट नहीं होनेतैं संयोगसंबंधावच्छिन्न घटात्यंताभाव है; तहां

अधिष्ठान भूतल है औ आरोप्य घटात्यंताभाव है, ताका भूतलसँ स्वाधिकरण समवायसंबंध है स्वकहिये घटात्यंताभाव ताका अधिकरण भूतलत्व औ भूतलके रूपादि गुण तिनका समवाय भूतलमें है औ भूतलका घटात्यंताभावसँ स्वसमवेतवृत्तित्वसंबंध है स्वकहिये भूतल तामें समवेत कहिये समवायसंबंधसँ रहनेवाले भूतलत्व औ गुण तिनमें वृत्तित्व कहिये आधेयता अत्यंताभावकी है. इसरीतिसँ आरोप्य अधिष्ठानके परस्परसंबंध होनेतँ सन्निधान है. याँ भूतलत्ववृत्ति औ रूपस्पर्शादिवृत्ति जो व्यावहारिक घटात्यंताभाव ताकी भूतलमें प्रतीति होनेतँ अभावका भ्रम अन्यथाख्यातिरूप है. प्रातिभासिक अभावकी उत्पत्ति निष्प्रयोजन है. इसरीतिसँ प्रत्यक्षपरोक्षभेदसँ अभावभ्रम दो प्रकारका है.

प्रत्यक्षपरोक्षयथार्थभ्रमरूप अभावप्रमाकी इंद्रिय

औ अनुपलंभादि सामग्रीका कथन ॥ २५ ॥

तैसँ अभावकी प्रमाभी प्रत्यक्षपरोक्षभेदसँ दो प्रकारकी है:—  
 नेयायिकमतमें तौ इंद्रियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षज्ञान कहैं हैं तासँ भिन्न ज्ञानकूं परोक्षज्ञान कहैं हैं, औ अभावसँभी इंद्रियका विशेषणता अथवा स्वसंबंधविशेषणतासंबंध जहां होवै तहां अभावकी प्रत्यक्षप्रमा औ परोक्षप्रमा कहिये है. जैसे श्रोत्रसँ शब्दाभावका विशेषणतासंबंध है तह शब्दाभावकी श्रोत्रजन्य प्रत्यक्षप्रमा है, तैसँ भूतलमें घटाभाव होवै तहां नेत्रसंबद्ध भूतलमें विशेषणतासंबंध अभावका होनेतँ नेत्रजन्यप्रत्यक्षप्रमा घटाभावकी होवै है, परंतु पुरुषशून्यभूतलमें जहां स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै है तहां पुरुषाभाव है औ पुरुषाभावतँ नेत्रका स्वसंबद्धविशेषणतासंबंधभी है तथापि पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; याँ अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रियकरण है प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. जहां स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै तहां प्रतियोगीका अनुपलंभ नहीं है किंतु पुरुषरूप प्रतियोगीका उपलंभ कहिये ज्ञान है. जैसे घटादिक द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें नेत्र करण है औ अंधकारमें

घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, यातैं नेत्रजन्यचाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है; यातैं अंधकारस्थ घट होवै तहां नेत्र इंद्रिय है औ नेत्रइंद्रियका घटसैं संयोगभी है. तथापि घटका आलोकसैं संयोगरूप सहकारी नहीं यातैं अंधकारस्थ घटका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं. चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोक संयोग सहकारी है. तहां इंद्रियसैं आलोकका संयोग हेतु नहीं किंतु विषयसैं आलोकसंयोग हेतु है, यातैं प्रकाशमें स्थितपुरुषकूं अंधकारस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं तहां इंद्रियसैं तौ आलोकसंयोग है विषय जो घट तासैं आलोकसंयोग नहीं औ अंधकारस्थपुरुषकूं प्रकाशस्थ घटका प्रत्यक्ष होवै है. तहां इंद्रियसैं तौ आलोकका संयोग नहीं है; विषयतैं आलोकका संयोग है; यातैं विषय औ आलोकसंयोग नेत्रजन्यज्ञानमें सहकारी हैं. तथापि घटक पूर्वदेशमें आलोकका संयोग होवै, पश्चिमदेशमें नेत्रका संयोग होवै, तहां घटका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै नहीं, हुया चाहिये. काहेतैं? विषयतैं आलोकका संयोगरूप सहकारी है औ संयोगरूप व्यापारवाला नेत्र इंद्रिय करणभी है यातैं जिस घटके देशमें नेत्रका संयोग होवै तिसीदेशमें आलोकसंयोग सहकारी है. यह मानना चाहिये. दीपसूर्यादिकन प्रभाकूं आलोक कहैं हैं. जैसे द्रव्यके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी है, तैसें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपलम्भ सहकारी है; यातैं स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै है तहां पुरुषाभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं; तैसें जहां भूतलमें घट नहीं होवै औ घटक सदृश अन्य पदार्थ धन्या होवै तामें घटभ्रम होय जावे ता भूतलमें घटाभाव है औ घटाभावसैं इंद्रियका स्वसम्बद्ध विशेषणता संबंधभी है. काहेतैं? घटका तौ भ्रम हुया है औ घट है नहीं किंतु घटाभाव है ताका भूतलमें विशेषणतासंबंध है, तिस भूतलसैं इंद्रियका संयोग है यातैं इन्द्रियसंबद्ध कहिये इंद्रियसैं संबद्धवाले भूतलमें अभावका विशेषणतासंबंध है, यातैं संबंधरूपव्यापारवाला इंद्रिय करण तौ है. प्रतियोगीका अनुपलम्भसहकारी नहीं. काहेतैं ? ज्ञानकूं उपलम्भ कहैं हैं सो ज्ञान भ्रम होवै अथवा प्रमा होवै यामें विशेष नहीं जहां घटका भ्रम होवै तहां घटा-



भावका प्रतियोगी जो घट ताका अनुपलंभ नहीं, किंतु भयरूप उपलंभ कहिये ज्ञान है. इसरीतिसे अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है औ प्रतियोगीका अनुपलंभ सहकारी है. केवल प्रतियोगीके अनुपलम्भकूं सहकारी कहें तौभी निर्वाह होवै नहीं. काहेतैं? स्तंभमें पिशाचका भेद तौ प्रत्यक्ष है औ स्तंभमें पिशाचका अत्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. यह स्तंभ पिशाच नहीं ऐसा अनुभव सर्व लोकनकूं होवै है औ स्तंभमें पिशाच नहीं ऐसा निश्चय होवै नहीं. तहां प्रथम अनुभवका विषय स्तंभवृत्तिपिशाचान्योन्याभाव है, औ द्वितीय अनुभवका विषय पिशाचात्यंताभाव है. दोनूं अभावनका प्रतियोगी पिशाच है ताका अनुपलंभ है औ इंद्रियसंबद्ध-स्तंभ है; तामें पिशाचान्योन्याभाव औ पिशाचात्यंताभाव दोनूं विशेषणतासंबंधसे रहैहैं; यातें पिशाचान्योन्याभाव की नाई पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसे आत्मामें सुखाभावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवैहै औ धर्माभावअधर्माभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यह वार्ता सबके अनुभवसिद्ध है “इदानीं मयि सुखं नास्ति, इदानीं मयि दुःखं नास्ति” इसरीतिका अनुभव सर्वकूं होवैहै. सो अनुभव न्याय मतमें मानस प्रत्यक्षरूप है. मनका सुखाभावतैं औ दुःखाभावतैं स्वसंयुक्त विशेषणतासंबंध है. काहेतैं ? स्व कहिये मन तासैं संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा तामें विशेषणतासंबंधसे सुखाभाव दुःखाभाव रहैहैं, तैसे धर्माभावअधर्माभावसे भी मनका स्वसंयुक्तविशेषणतासंबंध है, तथापि प्रत्यक्ष होवै नहीं. “मयि धर्मो नास्ति, मयि अधर्मो नास्ति” ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव किसीकूं होवै नहीं औ सुखाभावदुःखाभावके प्रतियोगी सुखदुःख हैं तिनका जैसे अनुपलंभ अभावकालमें होवैहै, तैसे धर्माभावअधर्माभावके प्रतियोगी जो धर्म अधर्म तिनकाभी अनुपलंभ होवैहै, यातें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसैं सुखाभावदुःखाभावका प्रत्यक्ष होवैहै; तैसे धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलंभरूप सहकारीसहित मनसैं धर्माधर्मके अभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसे वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है औ गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं है. रूपाभावका प्रतियोगी रूप है, गुरुत्वा-

भादका प्रतियोगी गुरुत्व है तिन दोनोंका वायुमें अनुपलम्ब है औ नेत्रका वायुसँ संयोगसंबंध होवैहै, नेत्रसंयुक्तवायुमें रूपाभाव गुरुत्वाभाव विरोध-तासंबंधसँ रहैहै यातँ स्वसंबद्धविशेषणतासंबंधसँ जैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै, तैसेँ स्वसंबद्ध विशेषणतासंबंध गुरुत्वाभावसँ भी नेत्रका है, यातँ “वायौ रूपं नास्ति” इस चाक्षुषप्रतीतिकी नाई “वायौ गुरुत्वं नास्ति” ऐसी चाक्षुषप्रतीति भी हुई चाहिये. यातँ इंद्रियजन्य अभावके प्रत्यक्षमें केवल अनुपलम्ब सहकारी नहीं है. किंतु योग्यानुपलम्ब सहकारीहै वायुमें अनुपलम्ब जैसेँ रूपका है तैसेँ गुरुत्वकाभी अनुपलम्ब है. परंतु योग्यानुपलम्ब रूपका है गुरुत्वका योग्यानुपलम्ब नहीं. काहेतै? प्रत्यक्षयोग्यकी अप्रतीतिकुं योग्यानुपलम्ब कह है. रूप तौ प्रत्यक्षयोग्य है औ गुरुत्वप्रत्यक्ष योग्य नहीं काहेतै? तराजूके ऊर्द्धादिभावसँ गुरुत्वकी अनुमिति होवैहै, किसी इंद्रियसँ गुरुत्वका ज्ञान होवे नहीं, यात प्रत्यक्षयोग्य गुरुत्व नहीं होनेतै ताका अनुपलम्ब योग्यानुपलम्ब नहीं तैसेँ आत्मामें सुखाभाव दुःखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवैहै, तहांभी प्रत्यक्षयोग्य सुखका अनुपलम्ब और प्रत्यक्षयोग्य दुःखका अनुपलम्ब होनेतै योग्यानुपलम्ब सहकारीका संभव है, औ धर्माभाव अधर्माभावका आत्मामें मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी धर्माधर्मरूप प्रतियोगीका अनुपलम्ब तौ है परंतु धर्माधर्म केवल साधवेद्य हैं प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातँ धर्माधर्मका योग्यानुपलम्ब नहीं ताके अभावतै धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष होवै नहीं.

स्तंभमें पिशाचके दृष्टांतसँ शंकासमाधानपूर्वक

अनुपलम्बका निर्णय ॥ २६ ॥

तैसेँ स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तहांभी पिशाचरूप प्रतियोगीका अनुपलम्ब तौ है परंतु प्रत्यक्षयोग्य पिशाच नहीं, यातँ योग्यानुपलम्ब नहीं. प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगीके अनुपलम्बकुं योग्यानुपलम्ब कह है पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातँ पिशाचका अनुपलम्ब योग्यानुपलम्ब नहीं.

यार्में यह शंका रहै हैः—स्तंभमें पिशाचका भेदभी प्रत्यक्ष नहीं चाहिये काहेतैं ? पिशाचान्योन्याभावकूं पिशाच भेद कहैं हैं. ताका प्रतियोगीभी पिशाच है, सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं यातैं योग्यानुपलंभके अभावतैं पिशाचात्यंताभावकी नाई पिशाचान्योन्याभावभी अप्रत्यक्ष हुया चाहिये जो सिद्धांती ऐसैं कहैंः—उक्तरूप योग्यानुपलंभ नहीं है किंतु प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीके अनुपलंभकूं योग्यानुपलंभ कहैं हैं प्रतियोगी चाहे प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अप्रत्यक्ष होवै. अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य चाहिये, तार्में प्रतियोगीका अनुपलंभ चाहिये. स्तंभमें जो पिशाचान्योन्याभाव ताका प्रतियोगी पिशाच है सो तौ प्रत्यक्षयोग्य नहीं है औ तार्में प्रत्यक्षयोग्यताकी अपेक्षाभी नहीं तथापि पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्षयोग्य होनेतैं योग्यानुपलंभका सद्भाव है, यातैं पिशाचका अन्योन्याभाव स्तंभमें प्रत्यक्ष संभवै है. सिद्धांतीका यह समाधान संभवै नहीं. काहेतैं ? उक्त रीतिसैं यह सिद्ध होवै हैः—अभावका प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा प्रत्यक्षके अयोग्य होवै, जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य होवै तार्में प्रतियोगीका अनुपलंभ होवै औ सो योग्यानुपलंभ अभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है ऐसा अर्थ यार्ने तौ स्तंभमें पिशाचात्यंताभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. तैसैं आत्मा में धर्माभाव अधर्माभावभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतैं ? स्तंभवृत्तिपिशाचात्यंताभावका अधिकरण स्तंभ है, सो प्रत्यक्षयोग्य है. आत्मवृत्ति धर्माभाव अधर्माभावका अधिकरण आत्मा प्रत्यक्षयोग्य है, परंतु इतना भेद है स्तंभ तौ बाह्यइंद्रियजन्यप्रत्यक्षयोग्य है यातैं स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका बाह्य इंद्रियजन्य प्रत्यक्ष हुया चाहिये, औ आत्मा मानसप्रत्यक्ष योग्य है यातैं आत्मा में धर्माभाव अधर्माभावका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता यार्ने तौ वायुवृत्ति गुरुत्वाभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये जो वायुकूं प्रत्यक्षयोग्यता नहीं यार्ने तौ वायुवृत्तिरूपाभावकाभी प्रत्यक्ष नहीं हुया

चाहिये औ वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है यह सिद्धांत है, औ अनुभव-  
सिद्ध है. यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा. औ जो सिद्धांती इसरीतिसे समा-  
धान करै:—योग्यानुपलम्भ दो प्रकारका है. एक तौ प्रत्यक्षयोग्य प्रति-  
योगीका अनुपलम्भ योग्यानुपलम्भ है औ दूसरा प्रत्यक्षयोग्य अधिकर-  
णमें प्रतियोगीका अनुपलम्भ योग्यानुपलम्भ है. अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें  
प्रथम योग्यानुपलम्भ सहकारी है, यातैं अधिकरण तौ प्रत्यक्षयोग्य होवै  
अथवा अयोग्य होवै जिस अत्यंताभावका प्रतियोगी प्रत्यक्ष योग्य होवै  
ताका अनुपलम्भ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है. औ अन्योन्याभावके  
प्रत्यक्षमें. द्वितीय योग्यानुपलम्भ सहकारी है, यातैं अन्योन्याभावका  
प्रतियोगी प्रत्यक्षयोग्य होवै अथवा अयोग्य होवै. प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें  
प्रतियोगीका अनुपलम्भ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है, यातैं कहुंभी  
दोष नहीं, स्तंभमें पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी पिशाचप्रत्यक्ष योग्य  
नहीं, यातैं स्तंभवृत्ति पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष है, औ स्तंभवृत्ति  
पिशाचान्योन्याभावका अधिकरण स्तंभ है सो प्रत्यक्ष है. यातैं स्तंभमें  
पिशाचान्योन्याभाव प्रत्यक्ष है. आत्मवृत्ति सुखात्यंताभाव दुःखात्यंताभा-  
वके प्रतियोगी सुखदुःख मानसप्रत्यक्षयोग्य हैं तिनके अत्यंताभावनका  
मानसप्रत्यक्ष होवै है. धर्मअधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातैं तिनके अत्यंता-  
भावनका प्रत्यक्ष होवै नहीं. रूपगुण तौ प्रत्यक्षयोग्य है यातैं वायुमें रूपा-  
त्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै है. गुरुत्व गुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातैं वायुमें  
गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं, इसरीतिसे यह अर्थ सिद्ध हुआ:—अधिकरणमें  
प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलम्भ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सह-  
कारी हैं. औ प्रतियोगीमें प्रत्यक्षयोग्यता औ प्रतियोगीका अनुपलम्भ अत्यं-  
ताभावके प्रत्यक्षमें सहकारी हैं. ऐसा नियम सिद्धांती कहैं सोभी संभवै नहीं  
काहेतैं ? अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यताहेतु होवै तौ  
वायुमें रूपवद्भेदका प्रत्यक्ष होवै है, सो नहीं हुया चाहिये. “वायू रूप-

वाद्य" ऐसा प्रत्यक्ष सर्वकू होवै है औ वक्ष्यमाण रीतिसें ऐसा प्रत्यक्ष संभवै है. तहाँ अन्योन्याभावका अधिकरण वायु है सो प्रत्यक्षयोग्य नहीं औ वायुकू आग्रहसें प्रत्यक्षयोग्यता मानै तौ वायुमें गुरुत्ववद्भेदकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ "वायुगुरुत्ववान्न" ऐसा प्रत्यक्षकिसीकू होवै नहीं वक्ष्यमाण रीतिसें संभवै नहीं, औ स्तंभमें पिशाचवद्भेद अप्रत्यक्ष है अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणकी योग्यता हेतु होवै तौ पिशाचवद्भेदका अधिकरण स्तंभ है. ताकू प्रत्यक्षयोग्य होनेतैं पिशाचवदन्योन्याभावरूप पिशाचवद्भेद प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ "स्तंभःपिशाचवान्न" ऐसा प्रत्यक्ष होवै नहीं यातैं प्रत्यक्षयोग्य अधिकरणमें प्रतियोगीका अनुपलंभरूप योग्यानुपलंभ अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें सहकारी है यह नियम संभवै नहीं. तैसें अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी योग्यताकू सहकारी मानै तौ जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. काहेतैं ? जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वके अत्यंताभावका प्रतियोगी पृथिवीत्व है. ताका घटादिकनमें चक्षुषप्रत्यक्ष होवै है, यातैं प्रत्यक्षयोग्य प्रतियोगी है औ ताका जलपरमाणुमें उपलंभ कहिये प्रतीति होवै नहीं यातैं अनुपलंभ है. औ जलपरमाणुसें नेत्रका संयोग होवै यातैं जलपरमाणुवृत्ति पृथिवीत्वात्यन्ताभावसें नेत्रका स्वसंयुक्त विरोधतासंबंधभी है औ जो ऐसें कहैं परमाणु निरवयव है तासें नेत्रका संयोग संभवै नहीं. काहेतैं ? पदार्थके एकदेशमें संयोग होवै है, अवयवकू देश कहैं हैं, परमाणुके अवयवरूप देश संभवै नहीं. सकल परमाणुमें संयोग कहैं तौ अव्याप्यवृत्ति संयोगका स्वभाव नहीं होवैगा. एकदेशमें होवै एकदेशमें नहीं होवैहैं सो अव्याप्यवृत्ति कहियेहै. यातैं परमाणुसें नेत्रका संयोग होवै नहीं सो संभवै नहीं:—काहेतैं? परमाणुका संयोग नहीं होवै तौ द्व्यणुक नहीं होवैगा औ परमाणुमें महत्त्वात्यंताभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै सो नहीं होवैगा. परमाणुमें महत्त्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै यह आगे स्पष्ट होवैगा यातैं नेत्रसंयुक्त



विशेषणतासंबंधसें जैसे परमाणुमें महत्वाभावका प्रत्यक्ष होवैहै, तैसें नेत्रसं-  
युक्तविशेषणतासंबंधसें पृथ्वीत्वाभावकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये. नेत्रसंयुक्त  
परमाणुमें महत्वाभावकी नाई पृथिवीत्वाभावका विशेषणतासंबंध है परमाणु-  
का संयोग व्याप्यवृत्ति होवैहै यह मंजूषाकी टीकामें लिख्याहै:—यातैं जलपर-  
माणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतैं ताकाभी प्रत्यक्ष  
हुया चाहिये; औ वक्ष्यमाण रीतिसें जलपरमाणुमें पृथिवीत्वात्यंताभावका  
प्रत्यक्ष होवै नहीं. इस रीतिसें सकल अभावनके प्रत्यक्षमें एकरूप योग्यानुप-  
लंभ संभवै नहीं, औ अन्योन्याभाव अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें भिन्न भिन्न  
रूपवाला योग्यानुपलंभ सहकारी कहनाभी संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—“योग्ये अनुपलंभः योग्यानुपलंभः”  
ऐसा सप्तमीसमास करै तौ अधिकरणमें प्रत्यक्षयोग्यता होवै तहां योग्यानु-  
पलंभ सिद्ध होवैहै. औ “योग्यस्य अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” ऐसा षष्ठी-  
समास करै तौ प्रतियोगिमें प्रत्यक्ष योग्यता होवै तहां योग्यानुपलंभ सिद्ध  
होवै है, तहां एक एक प्रकारके योग्यानुपलंभ माननेमें दोष कस्या;  
तैसें अन्योन्याभावके प्रत्यक्षमें अधिकरणयोग्यताका साधक सप्तमी-  
समासवाला योग्यानुपलंभ मानै औ अत्यंताभावके प्रत्यक्षमें प्रतियोगीकी  
योग्यतासाधक षष्ठीसमासवाला योग्यानुपलंभ सहकारी मानै तौ अभावभे-  
दसें दोनूँका अंगीकार होवै तामेंभी दोष कस्या, यातैं अन्य प्रकारका  
योग्यानुपलंभ सहकारी है औ योग्यानुपलंभ शब्दमें सप्तमीसमास औ  
षष्ठीसमास नहीं किंतु “नीलो घटः” या शब्दकी नाई प्रथमासमास है  
सो इसरीतिसें है:—जैसें “नीलश्चासौ घटो नीलघटः” या शब्दमें प्रथमासमास  
है, ताकूं व्याकरणमें कर्मधारय कहैं हैं. जहां कर्मधारयसमास होवै तहां पूर्व  
पदार्थका उत्तरपदार्थसें अभेद प्रतीत होवै है. जैसें “नीलघटः” या शब्दमें  
कर्मधारयसमास करै तब नीलपदार्थका घटपदार्थसें अभेद प्रतीत होवै है  
तैसें “ योग्यश्चासौ अनुपलंभः योग्यानुपलंभः” इसरीतिसें कर्मधारय

समाप्त करें तौ योग्यानुपलंभशब्दसँ योग्यपदार्थका अनुपलंभ पदार्थसँ अभेद प्रतीत होवैहै. यातँ अभावके प्रतियोगी औ अधिकरण चाहै जैसँ होवै तिनकी योग्यतासँ प्रयोजन नहीं. अनुपलंभमें योग्यता चाहिये. जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ योग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवैहै; जहां प्रतियोगीका अनुपलंभ अयोग्य होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. अनुपलंभमें योग्यता अयोग्यता इस प्रकारकी है:—उपलंभाभावकूँ अनुपलम्भ कहँहँ प्रतीति ज्ञान उपलंभ ये पर्याय शब्द हैं. प्रतियोगीकी प्रतीतिका अभाव अनुपलंभशब्दका अर्थ है, यातँ इंद्रियसँ घटाभावके प्रत्यक्षमें घटकी प्रतीतिका अभाव सहकारी है. तहां घटाभावका ज्ञान प्रमारूप फल है औ घटज्ञानका अभाव घटाभावप्रमाका सहकारी कारण है. सो घटज्ञानका अभाव योग्य चाहिये, घटज्ञानाभावकूँही घटानुपलंभ कहँहँ हैं, तिस अभावरूप अनुपलंभमें अन्यप्रकारकी तौ योग्यता संभवै नहीं किंतु जा अनुपलंभका उपलंभरूप प्रतियोगी योग्य होवै सो अनुपलंभयोग्य कहिये है. जा अनुपलंभका प्रतियोगी उपलंभ अयोग्य होवै सो अनुपलंभ अयोग्य कहिये है यातँ यह सिद्ध हुआ:—योग्य उपलंभका अभावरूप योग्यानुलंभ सहकारी है; इसरीतिसँ अनुपलंभकी योग्यता कहनेका उपलंभकी योग्यतामें पर्यवसान होवै है, यातँ उपलंभमें योग्यता चाहिये. योग्य उपलंभका अभाव योग्यानुपलंभ कहिये हैं. उपलंभकी योग्यताका अनुपलंभमें व्यवहार होवै है. यद्यपि प्रथमही योग्य उपलंभके अभावकूँ योग्यानुपलंभ कहँ तौ लाघव है; उपलंभरूपप्रतियोगीद्वारा अनुपलंभकूँ योग्य कहना निष्फल है; तथापि व्याकरणकी मर्यादासँ योग्यानुपलंभ शब्दका अर्थ करें तब अनुपलंभमें योग्यता प्रतीत होवै है; यातँ उपलंभवृत्ति मुख्य योग्यताका अनुपलंभमें आरोप कइया है; यातँ यह सिद्ध अर्थ है जहां प्रतियोगीके योग्य उपलंभका अभाव होवै तहां अभावका प्रत्यक्ष होवै है. जहां प्रतियोगीकी सत्तासँ नियमकरिकै प्रतियोगीके उपलंभकी सत्ता होवै सो उपलंभयोग्य-

है ताका अभाव अनुपलम्बभी योग्य कहिये ह. जहां प्रतियोगी हुयेभी नियम करिकै प्रतियोगीका उपलम्ब न होवै सो उपलम्ब अयोग्य है. ताका अभाव अनुपलम्ब भी अयोग्य कहिये हैं. जैसे आलोकमें घटकी सत्ता होवै तब नियमकरिकै घटका उपलम्ब होवै है. तहां घटका उपलम्ब योग्य है ताका अनुपलम्बभी योग्य कहिये है, तैसें संयोगसंबंधसें जहां पिशाच होवै तहां पिशाचसत्तासें नियमकरिकै पिशाचका उपलम्ब होवै नहीं यात पिशाचका उपलम्ब अयोग्य है; ताका अभाव पिशाचानुपलम्बभी अयोग्य कहिये है. इसरीतिसें घटानुपलम्ब योग्य है सो घटाभावके प्रत्यक्षमें हेतु हैं औ पिशाचानुपलम्ब योग्य नहीं, यातैं पिशाचानुपलम्बतैं पिशाचात्यंताभावका प्रत्यक्ष होवै नहीं. यद्यपि घटाभावाधिकरणमें घटकी सत्ता औ घटोपलम्बकी सत्ता संभवै नहीं तथापि घटका औ घटोपलम्बका ऐसा आरोप होवै है. “यदि भूतले घटः स्यात् । तदा घटोपलम्बः स्यात्” यातैं घटाभावाधिकरणमें भी आरोपित घटकी सत्ता औ घटानुपलम्ब होतैंभी आरोपित घटोपलम्बकी सत्ता संभवै है. यातैं यह निष्कृष्ट अर्थ है:—जिस अभावके अधिकरणमें प्रतियोगीका आरोप करै प्रतियोगीके उपलम्बका नियमतैं आरोप होवै सो उपलम्ब योग्य है; तिसका अनुपलम्बभी योग्य कहिये औ तिस अधिकरणमें सो अभाव प्रत्यक्ष है; जिस अभावके अधिकरणमें जिस अभावके प्रतियोगीका आरोप करै तिस प्रतियोगीके उपलम्बका आरोप होवै नहीं. सो अभाव अप्रत्यक्ष है जैसे अंधकारमें घटाभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं ? अंधकारमें “यदि अत्र घटः स्यात् तदा तस्योपलम्बः स्यात्” इस रीतिसे घटके आरोपतैं घटके उपलम्बका नियमतैं आरोप संभवै नहीं; यातैं अंधकारमें घटका प्रत्यक्ष होवै नहीं. स्तंभमें पिशाचका भेद प्रत्यक्ष है, काहेतैं ? “यदि तादात्म्येन पिशाचः स्तंभे स्यात्तदा उपलभ्येत” इस रीतिसें स्तंभवृत्ति तादात्म्यसंबन्धसें पिशाचके आरोपतैं पिशाचके उपलम्बका आरोप नियमसें होवै है. काहेतैं? स्तंभमें तादात्म्यसंबन्धसें स्तंभ

है ताका नियमते उपलंभ होवै है; तैसे पिशाचभी तादात्म्यसंबंधसे स्तंभमें होवै सौ स्तंभकी नाई ताकाभी नियमते उपलंभ होवै. ता उपलंभके अभावते स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे पिशाच नहीं; याते पिशाचका स्तंभमें तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभाव है. तादात्म्यसंबंधावच्छिन्नाभावकूं ही अन्योन्याभाव कहै हैं. औ स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव तथा समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं. काहेते ? “स्तंभे यदि संयोगेन पिशाचः स्यात् समवायेन वा पिशाचः स्यात् तदा तस्योपलंभः स्यात्” इसरीतिसै संयोगसंबंधते अथवा समवाय संबंधते पिशाचका स्तंभमें आरोप करे पिशाचका उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेते? जहां श्मशानके वृक्षादिकनमें संयोगसंबंधसे पिशाच रहै है औ अपने अवयवनमें समवायसंबंधसे पिशाच रहै है, तहांभी पिशाचका उपलंभ होवै नहीं, औ जो स्तंभमें संयोगसंबंधसे अथवा समवायसंबंधसे होवै तिन सर्वका उपलंभ होवै तौ स्तंभमें संयोगसंबंधते वा समवायसंबंधते पिशाचके आरोपते पिशाचके उपलंभका आरोप होवै; औ स्तंभमें ही द्व्यणुकादिकनका संयोग है. औ वायुका संयोग है, याते द्व्यणुक वायु संयोगसंबंधसे स्तंभवृत्ति है उपलंभ होवै नहीं, औ समवाय संबंधसे गुरुत्वादिक अप्रत्यक्ष गुण रहै हैं तिनका स्तंभमें उपलंभ होवै नहीं. याते स्तंभमें संयोगसंबंधते वा समवायसंबंधते पिशाचके आरोपते ताके उपलंभका आरोप होवै नहीं; याते स्तंभमें संयोगसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव औ समवायसंबंधावच्छिन्न पिशाचात्यंताभाव अप्रत्यक्ष हैं. यद्यपि जहां तादात्म्यसंबंधसे पिशाच होवै तहां पिशाचका नियमते उपलंभ होवै नहीं, काहेते ? तादात्म्यसंबंधसे पिशाचमें पिशाच है औ उपलंभ होवै नहीं; याते तादात्म्यसंबंधसे पिशाचके आरोपतेभी नियमते पिशाचोपलंभका आरोप संभवै नहीं, अत्यंताभावकी रीतिही अन्योन्याभावमें है, तथापि अन्य प्रकारसे भेद है. स्तंभमें जो तादात्म्यसंबंधसे होवै ताका नियमते उपलंभ होवै है ।

स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे स्तंभ है अन्य नहीं. औ स्तंभका नियमतें उपलंभ होवैहै. जो और कोई पदार्थ स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसे रहै तौ स्तंभकी नाई ताकाभी उपलंभ चाहिये, यातें तादात्म्यसंबंधसे स्तंभमें पिशाचके आरोपतें ताके उपलंभका नियमतें आरोप होवैहै. “यदि तादात्म्येन पिशाचःस्तंभः स्यात्तदा तस्य स्तंभस्यैव उपलंभः स्यात्” इसरीतिसैं स्तंभमें तादात्म्यसैं पिशाचके आरोपतें पिशाचोपलम्भका आरोप होवैहै, यातें, स्तंभमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष होवैहै, तिसीस्तंभमें पिशाचवत्का भेद अप्रत्यक्ष है. काहेतें ? “यदि तादात्म्येन स्तंभः पिशाचवत् स्यात्तदा पिशाचवत्त्वेन स्तंभस्योपलंभः स्यात्” इस रीतिसैं स्तंभमें तादात्म्यसैं पिशाचवत्के आरोपतें पिशाचवत्के उपलंभका आरोप संभवै नहीं. काहेतें ? पिशाचवत् वृक्षादिकनमें पिशाचवत्ताका उपलंभ होवै नहीं, यातें स्तंभमें पिशाचवत्ताका भेद अप्रत्यक्ष है. पिशाचके भेदकी नाई प्रत्यक्ष नहीं. इस प्रकारसैं बुद्धिमान् अनुभवसैं देखिलेवै. प्रतियोगीके उपलंभका आरोप जहां संभवै सो अभावप्रत्यक्ष होवै है.

उपलंभके आरोप औ अनारोप करिकें अभावकी प्रत्यक्षता  
औ अप्रत्यक्षतामें उदाहरण ॥ २७ ॥

तैसैं “आत्मनि यदि सुखं दुःखं वा स्यात्तदा सुखस्य च दुःखस्य च उपलंभः स्यात्” इसरीतिसैं आत्मामें सुखदुःखके आरोपतें तिनके उपलंभका नियमतें आरोप होवैहै. काहेतें ? कदीभी अज्ञात सुख दुःख होवैं नहीं ज्ञातही होवैं हैं, यातें सुखदुःखका आरोप हुये तिनका उपलंभका नियमतें आरोप होवै है, यातें आत्मवृत्ति सुखाभाव दुःखाभाव प्रत्यक्ष है. औ “आत्मनि धर्मो यदि स्यात् अधर्मो वा स्यात्तदा तस्य उपलंभः स्यात्” इसरीतिसैं धर्माधर्मके आरोपतें तिनके उपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतें ? प्रत्यक्ष ज्ञानकूं उपलंभ कहैं हैं. यद्यपि ज्ञान प्रतीति उपलंभ ये शब्द पर्याय हैं, यातें ज्ञानभावका नाम उपलंभ है, तथापि इस प्रसंगमें जा इंद्रियतें अभावका प्रत्यक्ष होवै ता इंद्रियजन्य ज्ञानका उपलंभशब्दसैं ग्रहण



जानना. जैसे सुखाभावका मनसे प्रत्यक्ष होवे तहां सुखके आरोपते सुखके उपलंभका आरोप कहिये मानसप्रत्यक्षका आरोप होवेहै, तैसे वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवे है. तहां रूपके आरोपते ताके उपलंभका आरोप कहिये चाक्षुषप्रत्यक्षका आरोप होवेहै. इसरीतिसे अन्यइंद्रियते जहां अभावका प्रत्यक्ष होवे तहां अन्यइंद्रियजन्य प्रत्यक्षही उपलंभ शब्दका अर्थ जानना औ धर्म अधर्म केवल शास्त्रवेद्य हैं, तिनका उपलंभ इंद्रियजन्य ज्ञान कदाभी होवे नहीं, याते धर्म अधर्मके आरोपते तिनके उपलंभका आरोप होवे नहीं. याते धर्माभाव अधर्माभाव प्रत्यक्ष नहीं. तैसे वायुमें गुरुत्वात्यंताभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ वायुमें रूपात्यंताभाव प्रत्यक्ष है. काहेते ? वायुमें जो गुरुत्व होता तो ताका उपलंभ होता. इसरीतिसे गुरुत्वके आरोपते गुरुत्वके उपलंभका आरोप होवे नहीं. काहेते ? जहां पृथिवी जलमें गुरुत्व है तहांभी गुरुत्वका प्रत्यक्षरूप उपलंभ होवे नहीं; किंतु अनुमितिज्ञान गुरुत्वका होवेहै, याते गुरुत्वके आरोपते उपलंभका आरोप होवे नहीं इस कारणते वायुमें गुरुत्वाभाव प्रत्यक्ष नहीं औ जो वायुमें रूप होता तो घटरूपकी नाई वायुरूपका उपलंभ होता; केवलरूपकाही उपलंभ नहीं होता वायुकाभी उपलंभ होता. काहेते ? जा द्रव्यमें महत्त्व गुण होवे औ अद्भुतरूप होवे सो द्रव्य प्रत्यक्ष होवे है. औ जा द्रव्यमें महत्त्व होवे ताका रूप प्रत्यक्ष होवे है. परमाणु द्व्यणुकमें महत्त्व नहीं तिनका रूप प्रत्यक्ष नहीं, याते त्र्यणुकादिरूप वायुमें महत्त्व है तामें रूप होता तो त्र्यणुकादिरूप वायुका प्रत्यक्ष होता औ ताके रूपकाभी प्रत्यक्ष होता. इसरीतिसे परमाणु द्व्यणुकरूप वायुकूं त्यागिके त्र्यणुकादि वायुमें रूपके आरोपते रूपके उपलंभका आरोप होवे है, याते त्र्यणुकादिरूप वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष है, परमाणु द्व्यणुकरूप वायुमें रूपका आरोपहुयेभी महत्त्वके नहीं होनेत रूपके उपलंभके आरोपके नहीं होनेते परमाणु द्व्यणुक वायुमें रूपाभाव प्रत्यक्ष नहीं, तैसे जलपरमाणुमें पृथिवीत्वाभाव

प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं ? जलपरमाणुमें पृथिवीत्व होवै तौ ताका उपलम्भ होवै; इसरीतिसैं पृथिवीत्वके आरोपतैं पृथिवीत्वके उपलम्भका आरोप होवै नहीं. काहेतैं? आशय प्रत्यक्ष होवै तौ जातिका प्रत्यक्ष होवै, यातैं जलपरमाणुमें जलत्व है. जैसे जलत्वका प्रत्यक्ष नहीं तैसे आरोपितपृथिवीत्वके उपलम्भका आरोप संभवै नहीं, यातैं जलपरमाणुमें पृथिवीत्वका अभाव प्रत्यक्ष नहीं, औ परमाणुमें महत्त्वका अभाव प्रत्यक्ष है. काहेतैं ? परमाणुमें चाक्षुषप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूतरूप है औ त्वाचप्रत्यक्षकी सामग्री उद्भूतस्पर्शभी है, परंतु महत्त्व नहीं है, यातैं परमाणुका प्रत्यक्ष होवै नहीं औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य रूपादिक गुणनकाभी महत्त्वाभावतैं प्रत्यक्ष होवै नहीं महत्त्ववाले द्रव्यके रूपादिकगुण प्रत्यक्ष होवैहैं जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ परमाणुका प्रत्यक्ष होता औ परमाणुके प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी प्रत्यक्ष होता घटादिकनका महत्त्व प्रत्यक्ष है, यातैं रूपादिकनकी नाई महत्त्वगुणभी प्रत्यक्ष योग्य है. आकाशादिकनमें महत्त्व तौ है परंतु उद्भूतरूप समानाधिकरण महत्त्वका प्रत्यक्ष होवैहै. आकाशादिकनमें उद्भूतरूप है नहीं यातैं तिनके महत्त्वका प्रत्यक्ष होवै नहीं, तथापि महत्त्वगुण प्रत्यक्षयोग्य है. इस रीतिसैं परमाणुमें महत्त्वविना अन्य सामग्री प्रत्यक्षकी है. जो महत्त्व होता तौ परमाणु औ ताके गुणनका प्रत्यक्ष होता, यातैं परमाणुमें महत्त्वके आरोपतैं ताके उपलम्भका आरोप संभवै है. महत्त्वके आरोपतैं केवल महत्त्वके उपलम्भका आरोप नहीं होवैहै, किंतु परमाणुके उपलम्भका औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणादिकनके उपलम्भका आरोप होवैहै. जो परमाणुमें महत्त्व होवै तौ परमाणुका उपलम्भ होवै औ परमाणुमें समवेत प्रत्यक्षयोग्य गुणनकाभी उपलम्भ होवै औ प्रत्यक्षयोग्य जातिका तथा क्रियाकाभी उपलम्भ होवै सो परमाणु आदिकनका उपलम्भ नहीं, यातैं परमाणुमें महत्त्व नहीं. इसरीतिसैं परमाणुमें महत्त्वाभाव प्रत्यक्ष है, इस रीतिसैं जिस अधिकरणमें जा अभावके प्रतियोगिके आरोपतैं उपलम्भका आरोप होवै तिस अधिकरणमें सो अभाव प्रत्यक्ष है.

जिस इन्द्रियतै उपलंभका आरोप तिस इन्द्रियतै उपलंभके  
आरोपतै अभावका प्रत्यक्ष ॥ २८ ॥

परंतु जिस इन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तिस इन्द्रियतै अभावका प्रत्यक्ष होवैहै, जैसे भूतलमें घट होवै तौ नेत्रसैं घटका उपलंभ हुया चाहिये उपलंभ होवै नहीं, यातै घट नहीं. इस रीतिसैं जहां नेत्रजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है. औ भूतलमें घट होवै तौ त्वक्इन्द्रियतै घटका उपलंभ हुया चाहिये. इसरीतिसैं अंधकूं अथवा अंधकारमें त्वक्इन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै तहां घटाभावका त्वाच-प्रत्यक्ष होवैहै इस रीतिसैं जिस इन्द्रियके उपलंभका आरोप होवै तिसी इन्द्रियतै अभावका प्रत्यक्ष होवै है. वायुमें रूपाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवैहै त्वाच प्रत्यक्ष होवै नहीं. काहेतैं ? वायुमें रूप होता तौ रूपका नेत्रइन्द्रिय-जन्य उपलंभ होता औ उपलंभ होवै नहीं, यातै वायुमें रूप नहीं. इसरी-तिसैं नेत्रइन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै है औ वायुमें रूप होता तौ त्वक्सैं ताका उपलंभ होता. इस रीतिसैं त्वक्इन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोप होवै नहीं. काहेतैं ? रूपसाक्षात्कारका हेतु केवल नेत्र है त्वक् नहीं, तैसैं रसनादिइन्द्रियजन्य रूपोपलंभका आरोपभी होवै नहीं, यातै रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवैहै. तैसैं मधुरद्रव्यमें तिक्तरसाभावका रासनप्रत्यक्षही होवैहै, काहेतैं ? सितामें तिक्तरस होता तौ ताका रसन-इन्द्रियतै उपलंभ होता औ उपलंभ होवै नहीं, यातै सितामें तिक् रस नहीं. इस रीतिसैं सितामें तिक् रसके आरोपतै रस-जन्य तिक्तरसोपलंभका आरोप होवै है अन्यइन्द्रियजन्य उपलंभका आरोप होवै नहीं, यातै रसनेन्द्रियजन्यही रसाभावका प्रत्यक्ष होवै है, तैसैं स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष त्वक्जन्यही होवै है. काहेतैं ? अग्निमें शीतस्पर्श होता तौ ताका त्वक्इन्द्रियतै उपलंभ होता, औ अग्निमें शीतस्पर्शका त्वक्सैं उपलंभ होवै नहीं, इसरीतिसैं अग्निमें शीतस्पर्शके आरोपतै त्वक्जन्य

उपलम्भका आरोप होवै है, यातैं स्पर्शाभावका प्रत्यक्ष केवल त्वक्जन्म होवै है तैसैं परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्षही होवै है, काहेतैं ? परमाणुका भेद महत्त्व है औ परिमाणगुणका ज्ञान चक्षु औ त्वचा दोनोंसैं होवै है यह अनुभवसिद्ध है. घटका छोटापना बडापना नेत्रसैं औ त्वचासैं जानिये है, यातैं दोनों इंद्रियका विषय महत्त्व है, तथापि अप-  
कृष्टतममहत्त्वका त्वचासैं ज्ञान होवै तौ व्यणुकके महत्त्वका त्वचासैं ज्ञान हुया चाहिये यातैं अपकृष्टतममहत्त्वका केवल नेत्रसैं ज्ञान होवै है औ पर-  
माणुमेंभी अपकृष्टतममहत्त्वका ही आरोप होवैगा. ता अपकृष्टतममहत्त्वका त्वाचप्रत्यक्ष तौ होवै नहीं चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है, यातैं परमाणुमें महत्त्वके आरोपनतैं नेत्रजन्म उपलम्भकाही आरोप होनेतैं परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवै है. त्वाचप्रत्यक्ष होवै नहीं. जो परमाणुमें महत्त्व होता तौ व्यणुक महत्त्वकी नाई नेत्रसैं ताका उपलम्भ होता. इसरीतिसैं चाक्षुष उप-  
लम्भका आरोप होवै है त्वाच उपलम्भका नहीं. आत्मामैं सुखाभावादिकनका मानस प्रत्यक्षही होवै है. काहेतैं ? आत्मामैं सुख होता तौ मनसैं सुखका उपलम्भ होता. इसकालमें सुखका उपलम्भ होवै नहीं यातैं इसका-  
लमें मेरेविषै सुख नहीं. इसरीतिसैं आत्मामैं सुखके आरोपतैं ताके मानस उपलम्भका आरोप होवै है यातैं सुखाभावका मानसप्रत्यक्ष होवै है, तैसैं दुःखाभाव इच्छाभाव द्वेषाभावकाभी मानसप्रत्यक्ष होवै है, परंतु अपने सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष हैं पर सुखादिकनके अभाव प्रत्यक्ष नहीं, किंतु शब्दादिकनसैं तिनका परोक्षज्ञान होवै है. काहेतैं ? अन्यकूं सुखादिक हुयेंभी तिनका उपलम्भ दूसरेकूं होवै नहीं यातैं अन्यमें सुख होता तौ मेरेकूं उपलम्भ होता. इसरीतिसैं अन्यवृत्तिसुखादिकनका आपकूं उपलम्भका आरोप होवै नहीं, यातैं अन्यवृत्तिसुखादिकनका अभाव प्रत्यक्ष नहीं इस रीतिसैं प्रतियोगीके आरोपतैं जहां उपलम्भका आरोप होवै सो अभाव प्रत्यक्ष है. ऐसैं उपलम्भका अभावरूप अनुपलम्भकूं योग्यानुपलम्भ कहैं हैं, यातैं प्रतियोगीके आरोपतैं जिस उपलम्भका

आरोप होवै सो उपलम्भ जाका प्रतियोगी होवै, ताकूं योग्यानुपलंभ कहै हैं. या अर्थमें कोई दोष नहीं. इसरीतिसें जा अधिकरणमें जिसपदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ संभवै तिस अधिकरणमें ताका अभाव प्रत्यक्ष है, एकही पिशाचका भेद स्तंभमें प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें अप्रत्यक्ष है. यातैं जिस अधिकरणमें कहा जिस पदार्थका इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ संभवै तिसके अभावकूं प्रत्यक्ष कहते तौ पिशाचका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभभी स्तंभमें होवै है, परमाणुमें भी पिशाचका भेद प्रत्यक्ष होवैगा; यातैं अधिकरणका नाम लेकै कहा है. स्तंभाधिकरणमें उपलंभका आरोप तौ होवै है स्तंभमें ही पिशाचभेद प्रत्यक्ष है औ परमाणुमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाच हुआभी परमाणुकी नाई ताका उपलम्भ संभवै नहीं, यातैं परमाणुमें पिशाचभेद प्रत्यक्ष नहीं. औ जिसपदार्थका ऐसा कहनेतैं वायुमें रूपात्यन्ताभावकी नाई गुरुत्वात्यन्ताभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. जो जिस अधिकरणमें इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै तिस अधिकरणमें अभावप्रत्यक्ष है इतनाही कहै तौ वायुअधिकरणमें रूपका इंद्रियजन्य आरोपित उपलंभ संभवै है. गुरुत्वाभावभी प्रत्यक्ष होवैगा, यातैं जिसपदार्थका उपलंभ संभवै ताका अभाव प्रत्यक्ष कहा, यातैं रूपके आरोपित उपलम्भसें वायुमें गुरुत्वका अभाव प्रत्यक्ष होवै नहीं. इसरीतिसें जहां प्रतियोगीका जा इंद्रियजन्य आरोपित उपलम्भ होवै, तिस इंद्रियतैं अभावका प्रत्यक्ष होवै है. औ जहां उक्त रीतिसे उपलम्भ नहीं संभवै तहां अभावका परोक्षज्ञान होवै है यह नैयायिकमत है.

उक्तरीतिसें न्यायमतमें अभावके प्रत्यक्षमें इंद्रिय करण है, इंद्रियमें विशेषणता औ इंद्रियसंबंधमें विशेषणता अभावमें इंद्रियका संबंध है सो व्यापार है, अभावकी प्रत्यक्षप्रमा फल है, औ योग्यानुपलंभ इंद्रियका सहकारी कारण है करण नहीं.



न्यायमतमें सामग्रीसहित अभावप्रमाका कथन ॥ २९ ॥

जैसे घटादिकनके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग सहकारी कारण है औ नेत्र इंद्रिय करण है तैसे अभावके प्रत्यक्षमें भी योग्यानुपलम्भ सहकारी है औ अभावके चाक्षुष प्रत्यक्षमें कभी आलोकसंयोग सहकारी नहीं, यद्यपि अंधकारमें घटाभावका त्वाचप्रत्यक्ष होवै है चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै नहीं, आलोकमें घटाभावका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है; यातें अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें अन्वयव्यतिरेकतें आलोकसंयोग सहकारी कहा चाहिये; तथापि घटमें कुलालपिताकी नाई अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षमें आलोकसंयोग अन्यथासिद्ध है, जैसे घटके कारण कुलालकी सिद्धि करिके कुलालका पिता कारणसामग्रीतें बाह्य रहै है घटका कारण नहीं कहिये है; किंतु घटके कारणका कारण है; तैसे अभावके प्रत्यक्षका सहकारी कारण योग्यानुपलम्भ है; ताकी सिद्धि करिके अभाव प्रत्यक्षकी कारणसामग्रीतें आलोकसंयोग बाह्य रहै है. काहेतें ? अनुपलम्भका प्रतियोगी जो उपलम्भ ताका जहां आरोप संभवै सो अनुपलम्भयोग्य कहिये है. घटके चाक्षुष उपलम्भका आरोप आलोकमें होवै हैं अंधकारमें चाक्षुषउपलम्भका आरोप होवै नहीं यातें घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका सहकारी कारण जो योग्यानुपलम्भ ताका साधक आलोक है. घटाभावके चाक्षुष प्रत्यक्षका साक्षात्कारण नहीं होनेतें कारणसामग्रीतें बाह्य है; यातें कुलालपिताकी नाई अन्यथासिद्ध है. जैसे कुलालपिता घटका कारण नहीं तैसे आलोकसंयोगभी अभावके चाक्षुषप्रत्यक्षका कारण नहीं किंतु चाक्षुष प्रत्यक्षका कारण जो योग्यानुपलम्भ ताका उक्त रीतिसें साधक है.

औ प्राचीनग्रन्थनमें तौ योग्यानुपलम्भ इसरीतिसें कहाहै:—जहां प्रतियोगीविना प्रतियोगीके उपलम्भकी सकल सामग्री होवै औ उपलम्भ होवै नहीं तहां योग्यानुपलम्भ है. जैसे आलोकमें घट नहीं तहां योग्यानुपलम्भ है. काहेतें? घटाभावका प्रतियोगी घट नहीं है ता विना आलोकसंयोग द्रष्टाके नेत्ररूप घटके चाक्षुष उपलम्भकी सामग्री होनेतें योग्यानुपलम्भ

है. औ अंधकारमें जहां घट नहीं तहां योग्यानुपलंभ नहीं. काहेतैं ?  
 प्रतियोगीके चाक्षुष उपलंभकी सामग्रीमें आलोकसंयोग है ताका अभाव  
 है; तैसें स्तंभमें तादात्म्य संबंधसें जो रहै ताके उपलंभकी सामग्री स्तंभ-  
 वृत्ति उद्भूतरूप महत्त्व है; यातैं स्तंभमें तादात्म्यसंबंधसें पिशाचका अनु-  
 पलंभ योग्य है, औ संयोगसंबंधसें जो स्तंभवृत्ति होवै ताके उपलंभकी  
 सामग्री स्तंभके उद्भूतरूप औ महत्त्व नहीं हैं; किंतु संयोगसंबंधसें रहने-  
 वालेमें उद्भूतरूप महत्त्व चाहिये सो पिशाचमें है नहीं; यातैं संयोगसंबंधा-  
 वच्छिन्न पिशाचात्यंताभावका प्रतियोगी जो पिशाच ताके उपलंभकी  
 सामग्री पिशाचवृत्ति उद्भूतरूपके अभावतैं संयोगसंबंधसें पिशाचका अनु-  
 पलंभ योग्य नहीं इसरीतिसैं प्रतियोगी विना प्रतियोगीके उपलंभकी  
 सकल सामग्री हुया उपलंभ नहीं होवै सो योग्यानुपलंभ अभावके  
 प्रत्यक्षका सहकारी कारण है; इसरीतिसैं जहां योग्यानुपलंभ होवै औ  
 इन्द्रियका अभावतैं संबंध होवै तहां इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षप्रमा अभावकी  
 होवै है. जहां योग्यानुपलंभ नहीं होवै तहां अभावका प्रत्यक्षज्ञान होवै  
 नहीं, किंतु अनुमानादिकनतैं परोक्षज्ञान होवै है. नैयायिकरीतिसैं अभाव  
 प्रत्यक्षमें योग्यानुपलंभ सहकारी है. इन्द्रिय करण है.

**भट्ट औ वेदांतमतमें न्यायमततैं अभावप्रमाकी  
 सामग्रीविषै विलक्षणता ॥ ३० ॥**

औ भट्टमतमें तथा अद्वैतमतमें योग्यानुपलंभही करण है. अभावज्ञानमें  
 इन्द्रियकूं करणता नहीं; इसवास्ततैं अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाण भट्टनै  
 मान्या है, तिसके अनुसारीही अद्वैतग्रन्थनमें भी अभावप्रत्यक्षका हेतु  
 अनुपलब्धि नाम भिन्नप्रमाणही लिख्या है. अनुपलंभकूं ही अनुपल-  
 ब्धि कहैं हैं जैसा योग्यानुपलंभ नैयायिकनै सहकारी मान्या है तैसाही  
 योग्यानुपलंभ भट्टमत अद्वैतमतमें प्रमाण है. नैयायिकमतमें अभावप्रत्यक्षके  
 कारण इन्द्रिय औ योग्यानुपलंभद्वय है, तिनमें इन्द्रिय तौ करण है. यातैं अभाव

प्रमाणें प्रमाण है औ अनुपलम्भकूं अभावप्रमाकी सहकारीकारणता मानें हैं करणता नहीं मानें हैं, यातें अनुपलम्भ प्रमाण नहीं. औ भट्टादिमतमें अनुपलब्धिही प्रमाण है.

यद्यपि अभावप्रमाकी उत्पत्तिमें अनुपलब्धिका व्यापार कोई संभवै नहीं औ व्यापारवाला जो प्रमाका कारण सो प्रमाण कहिये है; यातें अनुपलब्धिकूं प्रमाणता संभवै नहीं. तथापि व्यापारवाला प्रमाके कारणकूंही प्रमाणता होवै है, यह नियमभी नैयायिक मतमें है. औ भट्टादिकनके मतमें तो सकल प्रमाणोंके भिन्न भिन्न लक्षण हैं. किसीके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश है किसी प्रमाणके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं है. जैसे प्रत्यक्षप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण प्रत्यक्षप्रमाण कहिये है, अनुमितिप्रमाका व्यापारवाला असाधारणकारण अनुमान कहिये है, शाब्दीप्रमाका व्यापारवाला असाधारण कारण शब्दप्रमाण कहिये है; इसरीतिसैं तीन प्रमाणोंके लक्षणमें तो व्यापारका प्रवेश है औ तिन्ह प्रमाणोंके निरूपणमें तीनों स्थानमें व्यापारका संभव कहि आये. औ उपमान अर्थापत्ति उपलब्धि इनके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं. उपमिति के असाधारणकारणकूं उपमानप्रमाण कहैं हैं, उपपादक कल्पनाका असाधारण हेतु उपपादकी अनुपपत्तिका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण कहिये है, अभावकी प्रमाका असाधारण कारण अनुपलब्धिप्रमाण कहिये है. यद्यपि अभावकी परोक्षज्ञानभी अनुमानादि कहनेतैं होवै है; यह पूर्वकही है, यातें अनुपलब्धिके लक्षणकी अभावज्ञानके जनक अनुमानादिकनमें अतिव्याप्ति होवै है, तथापि अनुमानादिक प्रमाण भावकी प्रमाके औ अभावकी प्रमाके साधारण कारण है, अभावकी प्रमाके असाधारण कारण नहीं. औ अनुपलब्धिसे केवल अभावकाहीज्ञान होवै है यातें अभावप्रमाका असाधारण अनुपलब्धि प्रमाण है अन्य नहीं. इसरीति तीन प्रमाणोंके लक्षणमें व्यापारका प्रवेश नहीं यातें व्यापारकी अपेक्षा तीनि प्रमाणोंमें नहीं; अनुपलब्धिप्रमाणसे अभावका ज्ञान होवै सो तो प्रत्यक्ष होवै

है, औ अनुमानसँ तथा शब्दसँ जो अभावका ज्ञान सो परोक्ष होवै है, जितने स्थानोंमें नैयायिक इंद्रियजन्य अभावका ज्ञान कहै हैं उतने ज्ञानही अनुपलब्धिप्रमाणजन्य हैं, काहेतै? नैयायिकमतमें भी अभावज्ञानका सहकारीकारण अनुलब्धि है, जैसे योग्यानुपलब्धिकुं नैयायिक इंद्रियका सहकारी मानै हैं सोई योग्यानुपलब्धि भट्टादिमतमें स्वतंत्रप्रमाणतँ विनाही भेद है नैयायिकमतमें तौ अभावप्रमाका प्रमाण इंद्रिय है, वेदांतमतमें प्रमाण अनुपलब्धि है ओ वेदांतमतमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञानभी नैयायिकमतकी नाई प्रत्यक्ष है परोक्ष नहीं.

वेदांतरीतिसँ इंद्रिय अजन्यप्रत्यक्षके लक्षणका निर्णय॥ ३१ ॥

इहां ऐसी शंका होवैहै:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै है अभावज्ञानकुं इंद्रियजन्यताका निषेध करिकै प्रत्यक्षता कहना बने नहीं ताका यह समाधान है:—इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै तौ ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं चाहिये, काहेतै? न्यायमतमें तौ ईश्वरका ज्ञान नित्य है यातँ इंद्रियजन्य नहीं औ वेदांतमतमें ईश्वरका ज्ञान मायाकी वृत्तिरूप है इंद्रियजन्य नहीं और ग्रंथनमें इंद्रियजन्यज्ञानकुं प्रत्यक्षता कहनेमें अनेकदूषण लिखे हैं यातँ इंद्रियजन्यज्ञानही प्रत्यक्ष होवै यह नियम नहीं है, किंतु प्रमाणचेतनसँ विषयचेतनका अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहै जहां विषय सन्मुख होवै तहां कहूं तौ इंद्रियविषयके संबधतँ इंद्रियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति घटदेशमें जावै है जायकै घटके समानाकार होयकै घटसँ वृत्ति मिलै है तहां वृत्त्यवच्छिन्न चेतन प्रमाणचेतन कहिये है, विषयमें आया चेतन विषयचेतन कहिये है, प्रमाणचेतन औ विषयचेतन स्वरूपसँ तौ सदा एकही है, उपाधिभेदसँ चेतनका भेद होवैहै, उपाधिभी भिन्नदेशमें होवै तौ उपहितका भेद होवैहै, एक देशमें होय तौ उपहितका भेद होवै नहीं, जैसे घटका रूप औ घट एकदेशमें होवैहै तहां घटरूपोपहित आकाश औ घटोपहित आकाश एकही है, औ मूठके अंतर घट होवै तहां घटोप-

हित आकाश मठाकाशतै भिन्न नहीं. यद्यपि मठाकाश तौ घटाकाशतै भिन्नभी है. काहेतै ? घटशून्यदेश में भी मठ है, तथापि मठशून्यदेशमें घट नहीं, यातै मठाकाशतै घटाकाश भिन्न नहीं. इसरीतिसे वृत्ति औ विषय भिन्न देशमें रहै इतने तौ वृत्त्युपहित चेतन औ विषयोपहित चेतन भिन्न होवै हैं. औ वृत्तिविषय देशमें होवै तब विषयचेतनभी वृत्तिचेतन होवै है, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे भेद रहै नहीं, किंतु अभेद होवै है. यद्यपि विषयदेशमें वृत्ति जावै तब द्रष्टाके शरीरके अंतर अंतःकरणसे लेके विषय-पर्यंत वृत्तिका आकार होवै है, यातै विषयदेशतै बाह्यभी वृत्तिका स्वरूप होनेतै विषय चेतनसे भिन्नभी वृत्तिचेतन है, तथापि तिस कालमें वृत्तिसे भिन्नदेशमें विषय नहीं, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद कहै हैं. औ जो दोनूँका परस्पर अभेद कहूं लिख्या होवै तौ ताका अभिप्राय यहै है—जितना वृत्तिभाग घटदेशमें है उतना वृत्तिभा उपहित चेतन घटचेतनसे पृथक् नहीं; इसरीतिसे जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद होवै सो ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है ।

**प्रत्यभिज्ञा औ अभिज्ञा प्रत्यक्षज्ञान औ स्मृतिआ-  
दिपरोक्षज्ञानोंका सामग्रीसहित निर्णय ॥ ३२ ॥**

जहां विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद नहीं होवै सो ज्ञान परोक्ष कहि-  
ये है संस्कारजन्य स्मरणरूप अंतःकरणकी वृत्ति शरीरके अंतरही होवै है,  
ताका विषय देशांतरमें होवै है. अथवा नष्ट हो जावै है. यातै विषयचेतनका  
वृत्तिचेतनसे अभेद नहीं होनेतै स्मृतिज्ञान परोक्ष है औ जिसपदार्थके  
पूर्वअनुभवके संस्कार होवै औ इंद्रियका संयोग होवै तहां “सोयम्” ऐसा  
ज्ञान होवै है, ताकूं प्रत्यभिज्ञा ज्ञान कहै हैं. तहांभी इंद्रियजन्य वृत्ति विषय  
देशमें जावै है, यातै विषयचेतनका वृत्तिचेतनसे अभेद होनेतै प्रत्यभिज्ञाज्ञानभी  
प्रत्यक्षही होवै है. केवल इंद्रियजन्यवृत्ति होवै तहां “अयम्” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है  
ताकूं अभिज्ञाप्रत्यक्ष कहै हैं औ मुख्य सिद्धांतमें तौ पूर्व अनुभूतका सोयम्  
यह ज्ञानभी “तत्ता” अंशमें स्मृतिरूप होनेतै परोक्ष है “अयम्” अंशमें प्रत्यक्ष



है, यातें "सोयम्" इस ज्ञानमें केवल प्रायज्ञत्व नहीं किंतु अंशभेदसें परोक्षत्व औ प्रत्यक्षत्व दो धर्म हैं.

केवल संस्कारजन्यवृत्ति होवै ताका "सः" ऐसा आकार होवै है, ताकूं स्मृति कहैं हैं. जा पदार्थका पूर्व इंद्रियतैं अथवा अनुमानादिकनतैं ज्ञान हुया होवै ताकी स्मृति होवै है; यातैं स्मृतिज्ञानमें पूर्व अनुभव करण है औ अनुभवजन्य संस्कार व्यापार है. काहेतैं ? जिस पदार्थका पूर्वज्ञान होवै ताकी वर्षके अंतरायसैंभी स्मृति होवै है; तहां स्मृतिके अव्यवहित पूर्वकालमें अनुभव तौ है नहीं औ अव्यवहित पूर्वकालमें होवै सो हेतु होवै है यातैं पूर्व अनुभव स्मृतिका साक्षात् कारण संभवै नहीं, किसी द्वारा कारण कहा चाहिये, यातैं ऐसा मानना योग्य है. जा पदार्थका पूर्वअनुभव नहीं हुया ताकी तौ स्मृति होवै नहीं, जो पूर्व अनुभव स्मृतिका कारण नहीं होवै तौ जाका अनुभव नहीं हुआ ताकी भी स्मृति हुई चाहिये औ होवै नहीं इसरीतिसैं पूर्वअनुभवसैं स्मृतिका अन्वयव्यतिरेक है. पूर्वअनुभव हुये स्मृति होवै है यह अन्वय है, पूर्वानुभव नहीं होवै तौ स्मृति होवै नहीं यह व्यतिरेक है. एकके होनेसैं अपरका होना अन्वय कहिये है. एकके नहीं होनेतैं अपरका नहीं होना व्यतिरेक कहिये है. अन्वयव्यतिरेकसैं कारण-कार्यभाव जानिये है, पूर्वअनुभव स्मृतिके अन्वयव्यतिरेक देखनेतैं तिनका कारणकार्यभाव तौ अवश्य है, परंतु अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभव मिलै नहीं, यातैं स्मृतिकी उत्पत्तिसैं पूर्व अनुभवका कोई व्यापार मानना चाहिये. जहां प्रमाणबलतैं कारणताका निश्चय होवै औ अव्यवहित पूर्वकालमें कारणकी सत्ता संभवै नहीं तहां व्यापारकी कल्पना होवै है. जैसे शास्त्ररूपी प्रमाणतैं स्वर्गकी साधनताका यागमें निश्चय होवै है औ अन्त्य आहुतिकूं याग कहैं हैं तिस यागके नाश हुये बहुत कालके अंतरायतैं स्वर्ग होवै है, सुखविशेषकूं स्वर्ग कहैं हैं. स्वर्गके अव्यवहित पूर्वकालमें यागके अभावतैं कारणता यागकूं संभवै नहीं. यातैं शास्त्रसैं

निर्णीतकारणताके निर्वाहवासतैं यागका व्यापार अपूर्व मानैं हैं. जब अपूर्व अंगीकार किया तब दोष नहीं. काहेतैं ? कार्यके अव्यवहित पूर्वकालमें कारण अथवा व्यापार एक चाहिये कहूं दोनूंभी होवैं हैं, परन्तु एक अवश्य चाहिये जिसकूं धर्म कहैं हैं सो यागजन्य अपूर्व है यागसैं अपूर्व उत्पन्न होवै है औ यागजन्य जो स्वर्ग ताका जनक है यातैं व्यापार है. जैसे यागकूं स्वर्गसाधनताके निर्वाहवासतैं अपूर्व व्यापार मानिये है सो अपूर्व सदा परोक्ष है तैसेँ अन्वयव्यतिरेकके बलतैं सिद्ध जो पूर्व अनुभवकूं स्मृतिकी कारणता ताके निर्वाहवासतैं संस्कार मानियेहै. सो संस्कार सदा परोक्ष है, जा अंतःकरणमें पूर्व अनुभव होवैहै औ स्मृति होवैगी ता अंतःकरणका धर्म संस्कार है. नैयायिकमतमें अनुभव संस्कारस्मृति आत्माके धर्म हैं. अनुभवजन्य संस्कारकूं नैयायिक भावना कहैं हैं. सो संस्कार पूर्व अनुभवजन्य है औ पूर्वअनुभवजन्य जो स्मृति ताका जनक है यातैं व्यापार कहियेहै. इस रीतिसैं पूर्वअनुभव स्मृतिका कारण है, संस्कार व्यापार है, स्मृतिकी उत्पत्तिसैं अव्यवहित पूर्वकालमें पूर्वअनुभवका तौ नाश होनेतैं अभाव है, तथापि ताका व्यापार संस्कार है, यातैं पूर्व अनुभवके नाश हुयां भी स्मृति उपजै है. सो संस्कार प्रत्यक्ष तौ है नहीं. अनुमान अथवा अर्थापत्तिसैं संस्कारकी सिद्धि होवैहै, यातैं जितनैं पूर्व अनुभूतको स्मृति होवै उतनेकाल संस्कार रहैहै. जा स्मृतिसैं उच्चरस्मृति न होवै सो चरमस्मृति कहियेहै. चरमस्मृतिसैं संस्कारका नाश होवै है, यातैं फेरि तिसपदार्थकी स्मृति होवै नहीं. इसरीतिसैं पूर्वअनुभवजन्य संस्कारसैं अनेक स्मृति होवैहैं. जितने चरमस्मृति होवै इतने एक ही संस्कार रहै है. स्मृतिमें चरमता कार्यसैं जानी जावै है, जा स्मृतिके हुयां फेरि सजातीय स्मृति न होवै ता स्मृतिमें चरमताका अनुमानसैं ज्ञान होवैहै. अंत्यकूं चरम कहैं हैं. औ कोई ऐसैं कहैं हैं:—पूर्वअनुभवजन्यसंस्कारसैं प्रथमस्मृति होवैहै औ प्रथम स्मृतिकी उत्पत्तिसैं पहले संस्कारका

नाश होवैहै स्मृतिसँ और संस्कार उपजै है. तासँ फेरि सजातीय स्मृति उपजैहै ता स्मृतिसँ स्वजनकसंस्कारका नाश होवै है, अन्यसंस्कार उपजैहै, तासँ तृतीय स्मृति होवै है. इसरीतिसँ स्मृतिसँ भी संस्कारकी उत्पत्ति होवैहै. जा स्मृतिसँ उत्तर सजातीय स्मृति न होवै सो स्मृति संस्कारकी हेतु नहीं. या मतमें संस्कारद्वारा स्मृतिज्ञानभी उत्तरस्मृतिका करण है, औ प्रथम स्मृतिका करण अनुभव है, दोनू स्थानमें संस्कार व्यापार है, औ पहले मतमें स्मृतिज्ञानका कारण स्मृति नहीं किंतु पूर्वानुभवसँ संस्कार होवै है सो एकही संस्कार चरमस्मृतिपर्यंत रहै है यातँ पूर्वानुभवही स्मृतिका कारण है, और पूर्वानुभवजन्य संस्कारही सकल सजातीय स्मृतिमें व्यापार है. दोनू पक्षनमें स्मृतिज्ञान प्रमा नहीं. काहेतँ ? प्रथम पक्षमें तौ स्मृतिज्ञानका करण पूर्वानुभव है सो षट्प्रमाणसँ न्यारा है. प्रमाण-जन्यज्ञानकूं प्रमा कहँ हैं. पूर्वानुभव प्रमाण नहीं द्वितीयपक्षमें प्रथमस्मृतिका करणतौ पूर्वानुभव है औ द्वितीयादि स्मृतिका कारण स्मृति है सो स्मृतिभी षट्प्रमाणमें नहीं, यातँ स्मृतिकूं प्रमा नहीं कहँ हैं, तथापि यथाथ अयर्थार्थ भेदसँ स्मृति दो प्रकारकी है. भ्रमरूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो अयर्थार्थ है. प्रमारूप अनुभवके संस्कारनसँ उपजै सो यथाथ है, इसरीतिसँ दोपक्ष ग्रन्थनमें लिखेहैं; तिनमें दूषण भूषण अनेक हैं ग्रन्थ-विस्तारभयतँ उपराम होयकै प्रसंग लिखेहैं. जैसे पूर्वानुभवजन्य स्मृतिज्ञान परोक्ष है तैसे अनुमानादिप्रमाणजन्य ज्ञानभी परोक्ष है. काहेतँ? जैसे स्मृतिका विषय वृत्तिसँ व्यवहित होवैहै तैसे अनुमानादिजन्य ज्ञानका विषयभी वृत्तिदेशमें होवै नहीं, किंतु व्यवहित पर्वतादिदेशमें होवैहै औ अतीत अनागत पदार्थकाभी अनुमानादिकनतँ अनुमितिसँ आदि लेकै वर्तमान ज्ञान होवै है. यातँ अनुमानादिजन्य ज्ञानके देशमें औ कालमें विषय होवै नहीं किंतु अनुमितिआदिज्ञाननके देश औ कालतँ भिन्नदेश औ भिन्नकालमें तिनके विषय होवैहैं.

इन्द्रियजन्यताके नियमसे रहित प्रत्यक्षज्ञानका अनुसंधान॥२३॥

इन्द्रियजन्यज्ञानके विषय ज्ञानके देशकालमें भिन्न देश भिन्न कालमें होवे नहीं, किंतु ज्ञानके देशकालमें ही होवे हैं, यातें इन्द्रियजन्यज्ञान सारै प्रत्यक्ष ही होवे है. अद्वैतमतमें अंतःकरणका परिणाम जो वृत्ति ताकूं ज्ञान कहें हैं; यातें ज्ञानविषय एकदेशमें होवे अथवा वृत्तिविषय एकदेशमें होवे या कहनेमें एकही अर्थ है. इन्द्रियजन्य ज्ञानही प्रत्यक्ष होवे यह नियम नहीं. जहां अन्यप्रमाणजन्य वृत्तिदेशमें भी विषय होवे तहां प्रत्यक्षज्ञानही होवे है जैसे “दशमस्त्वमसि” या शब्दसे उत्पन्न हुई वृत्तिके देशमें विषय है यातें शब्द-प्रमाणजन्य ज्ञान भी कहूं प्रत्यक्ष होवे है. महावाक्यजन्य ब्रह्माकारवृत्ति औ ब्रह्मात्मा दोनों एकदेशमें होवे हैं; यातें महावाक्यजन्य ब्रह्मात्मज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसे ईश्वरज्ञानका उपादान कारण मायाके देशमें सर्व पदार्थ हैं. यातें इन्द्रियजन्य नहीं तौ भी ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसे अनुपलब्धि-प्रमाणजन्य अभावका ज्ञान भी प्रत्यक्ष है. काहेतें? जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवे तहां भूतलसे नेत्रका संबंध होयकै भूतलदेशमें अंतःकरणकी वृत्ति आवे है. “भूतले घटो नास्ति” ऐसा वृत्तिका आकार है तहां भूतलअंशमें तौ वृत्ति नेत्रजन्य है औ घटाभाव अंशमें अनुपलब्धिजन्य है. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह वृत्ति पर्वतअंशमें नेत्रजन्य है वह्निअंशमें अनुमानजन्य है; तैसे एकही वृत्ति अंशभेदसे इन्द्रिय औ अनुपलब्धि दो प्रमाणसे उपजै है; तहां भूतलावच्छिन्न चेतनका वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसे अभेद होवे है औ भूतलावच्छिन्न चेतनहीं घटाभावावच्छिन्न चेतन है. यातें घटाभावावच्छिन्नचेतनका भी वृत्त्यवच्छिन्नचेतनसे अभेद होवे है; यातें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य भी घटाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष है, परंतु जहां अभावका अधिकरण प्रत्यक्षयोग्य है. अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार होवे है तहां उक्तरीतिका संभव है.

औ जहां अधिकरणके प्रत्यक्षमें इन्द्रियका व्यापार नहीं होवे तहां अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं, किंतु परोक्ष है.

जैसे वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसे निर्मालित नयनकूभी ज्ञान होवै है औ परमाणुमें योग्यानुपलब्धिसे नेत्रका उन्मीलनव्यापार विनाही महत्त्वाभावका ज्ञान होवै है, तहां विषयदेशमें वृत्ति जावै नहीं; यातें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य वायुमें रूपाभावका ज्ञान तैसे परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं परोक्ष है. इसरीतिसे अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान कहूं प्रत्यक्ष है, कहूं परोक्ष है, औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रन्थनमें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका प्रत्यक्ष लिख्या है, अनुपलब्धिजन्य परोक्षज्ञानका उदाहरण नहीं लिख्या, सो तिनमें न्यूनता है, लिख्या चाहिये. जो परोक्षका उदाहरण लिखेविना अनुपलब्धिजन्यज्ञान परोक्ष होवै नहीं ऐसा भ्रम होवै है.

### अभावके ज्ञानकी सर्वत्र परोक्षताका निर्णय ॥ ३४ ॥

औ सूक्ष्मदृष्टिसे विचार करें तौ अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावका ज्ञान सर्वत्र परोक्ष है कहूंभी प्रत्यक्ष नहीं. काहेतैं? प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका अभेद हुयेभी जो प्रत्यक्षयोग्य विषय नहीं ताका परोक्षही ज्ञान होवै है. जैसे शब्दादिकप्रमाणतैं धर्माधर्मका ज्ञान होवै तब प्रमाणचेतनसे विषयचेतनका भेद नहीं. काहेतैं? अंतःकरणदेशमें धर्माधर्म रहैं हैं यातें अंतःकरण औ धर्माधर्मरूप उपाधि भिन्नदेशमें नहों होनेतैं धर्माधर्मावच्छिन्नचेतनप्रमाण चेतनसे भिन्न नहीं, तथापि धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं. यातें शब्दादिजन्य धर्माधर्मका ज्ञान कदीभी प्रत्यक्ष नहीं. अनुभवके अनुसार विषयमें योग्यता अयोग्यता जाननी. जैसे धर्माधर्म प्रत्यक्षयोग्य नहीं तैसे अभावपदार्थभी प्रत्यक्षयोग्य नहीं. जो अभावपदार्थ प्रत्यक्ष होवै तौ बादियोंका विवाद नहीं हुया चाहिये. मीसांसक अभावकूं अधिकरणरूप मानैंहैं, नैयायिकादिक अधिकरणसे भिन्न मानैं हैं; तैसे नास्तिक अभावकूं तुच्छ औ अलोक मानैंहैं, आस्तिक अभावकूं पदार्थ मानैंहैं, इसरीतिसे अभावके स्वरूपमें विवाद है. औ प्रत्यक्षयोग्य जो घटादिक तिनके



स्वरूपमें अधिकरणसें भिन्न वा नहीं इत्यादिक विवाद होवै नहीं; यातें अभावपदार्थ प्रत्यक्षयोग्य नहीं इसकारणतें जहां भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां प्रमाणचेतनसें घटभावावच्छिन्न चेतनका अभेद है तौ भी अभावांशमें यह ज्ञान परोक्ष है, भूतलांशमें अपरोक्ष है. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान पर्वतअंशमें अपरोक्ष है औ वह्निअंशमें परोक्ष है; इसरीतिसें अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावके ज्ञानकूं सर्वत्र परोक्ष मानें तौ भट्टसेंभी विरोध नहीं. भट्टमतमें अनुपलब्धिजन्य अभावका ज्ञान परोक्षही है.

औ अभावके ज्ञानकूं जो नैयायिक इंद्रियजन्य मानिके प्रत्यक्ष कहैं हैं सो सर्वथा असंगत है:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष होवैहै यह नैयायिकनका सिद्धांत है सो बर्ने नही. काहेतें? वायुमें रूपाभावके ज्ञानवास्तै कोईभी नेत्रका उन्मीलनव्यापार करै नहीं; किंतु निर्मीलितनेत्रकूंभी वायुमें रूपाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवै है तैसें परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी उन्मीलित नेत्रकी नाई निर्मीलितनेत्रकूंभी होवै है औ निर्मीलितनेत्रकूं घटादिकनका चाक्षुषज्ञान कदाभी होवै नहीं; यातें वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका चाक्षुष प्रत्यक्ष बनै नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिसें तिनका परोक्ष ज्ञान होवै है.

औ जो नैयायिक कहैं हैं अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वयव्यतिरेक देखनेतें अभावज्ञानमें इंद्रिय हेतु है औ याका जो भेदधिकारादिक ग्रन्थनमें समाधान लिख्याहै:—इन्द्रियका अन्वयव्यतिरेक अधिकरणके ज्ञानमें चारितार्थ है. जैसें भूतलमें घटाभावका ज्ञान होवै तहां नेत्रइंद्रियसें अभावसें अधिकरण भूतलका ज्ञान होवैहै, ता नेत्रसें ज्ञातभूतलमें घटाभावका योग्यानुपलब्धिसें ज्ञान होवैहै, इसरीतिमें घटाभावका अधिकरण जो भूतल ताके ज्ञानमें इंद्रिय चारितार्थ कहिये सफल है. सो शंका औ समाधान दोनूं असंगत हैं:—काहेतें ? वायुमें रूपाभावका औ परमाणुमें महत्त्वाभावका नेत्र व्यापारसें बिनाभी ज्ञान होवैहै; यातें किसी अभावज्ञानमें इंद्रियके अन्वय-

व्यतिरेक हुये इंद्रियकूं कारणता सिद्ध होवै नहीं, सकल अभावके ज्ञानमें इंद्रियका अन्वयव्यतिरेक असिद्ध है. इस रीतिसँ शिथिलमूल शंकाका समाधानकथनभी असंगत है.

औ जो नैयायिक इस रीतिसँ शंका करें:—“घटानुपलब्ध्या इंद्रियेणाभावं निश्चिनोमि” ऐसी प्रतीति होवैहै, यातें अनुपलब्धि औ इंद्रिय दोनों घटादिकनके अभावज्ञानके हेतु हैं. या शंकाका उक्त समाधान करें “घटाभावके अधिकरणका ज्ञान इंद्रियतें होवैहै औ घटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसँ होवै है” सोभी समाधान संभवै नहीं:—काहेतें? जहां इंद्रिययोग्य अधिकरण है तहां तो उक्त समाधान संभवै है औ जहां अधिकरण इंद्रिययोग्य नहीं तहां उक्त समाधान संभवै नहीं. जैसे “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि” इसरीतिसँ वायुमें रूपाभावकी अनुपलब्धिजन्य औ नेत्रजन्य प्रतीति भासैहै तहां वायुकी प्रतीति नेत्रजन्य है औ रूपाभावकी प्रतीति अनुपलब्धिजन्य है यह कहना संभवै नहीं. काहेतें ? वायुमें रूपके अभावतें नेत्रकी योग्यता नहीं.

यातें अभावज्ञानकूं केवल अनुपलब्धिजन्य मानें उभयजन्यताकी प्रतीतिसँ विरोधका अद्वैतवादीका यह समाधान है:—“भूतले अनुपलब्ध्या नेत्रेण घटाभावं निश्चिनोमि” या कहनेका अनुपलब्धिसहित नेत्रतें भूतलमें घटाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह अभिप्राय नहीं है, किन्तु भूतलमें इंद्रियजन्य घटकी उपलब्धिके अभावतें घटाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य है, अभावके निश्चयका हेतु अनुपलब्धि है औ अनुपलब्धिका प्रतियोगी जो उपलब्धि तामें इंद्रियजन्यता भासै है, यातें निषेधनीय उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता प्रतीत होनेतें इंद्रिय जन्य उपलब्धिके अभावतें घटाभावका निश्चय उपजै है यह सिद्ध हुआ. नैसँ “वायौ रूपानुपलब्ध्या नेत्रेण रूपाभावं निश्चिनोमि ” या कहनेकाभी रूपकी अनुपलब्धिसँ

हित नेत्रतै रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य नहीं है।  
 काहेतै ? नेत्रके व्यापारविनाभी रूपाभावका निश्चय होवै है किंतु नेत्रजन्य-  
 रूपकी उपलब्धिके अभावतै वायुमें रूपाभावके निश्चयवाला मैं हूं यह तात्पर्य  
 है; यातै जिस उपलब्धिका अभाव रूपाभावके निश्चयका हेतु ता उपलब्धि-  
 में नेत्रजन्यता प्रतीति होवै है। इसरीतिसे सारै अभावनिश्चयका हेतु जो अ-  
 नुपलब्धि ताके प्रतियोगी उपलब्धिमें इंद्रियजन्यता कहिये है औ विवेकविना  
 अभावनिश्चयमें इंद्रियजन्यता प्रतीति होवै है। नैयायिककी शंकाका  
 यह समाधान सर्वत्र व्यापक है। औ अधिकरणज्ञानकी इंद्रियजन्यता  
 अभावज्ञानमें भासै है, यह भेदधिकार वेदांतपरिभाषादिकनका समाधान  
 सर्वत्र व्यापक नहीं; किन्तु जहां प्रत्यक्षयोग्य भूतलादिक अभावके अधिक-  
 रण हैं तहां तौ यह समाधान संभवै है; औ जहां प्रत्यक्षअयोग्य-  
 वायु आदिक अभावके अधिकरण हैं, तहां उक्त समाधान संभवै नहीं,  
 औ “अनुपलब्ध्या रसनैन्द्रियेणाम्लरसाभावमात्रे जानामि” या स्थानमेंभी  
 अधिकरणका ज्ञान रसनैन्द्रियजन्य संभवै नहीं। काहेतै ? अम्लरसके अभा-  
 वका अधिकरण आम्रफल है ताके ज्ञानकी सामर्थ्य रसनैन्द्रियमें नहीं रस-  
 नैन्द्रियमें केवल रसज्ञानकी सामर्थ्य है द्रव्यज्ञानकी सामर्थ्य नहीं, यातै  
 रसनैन्द्रियजन्याम्लरसोपलब्धिके अभावतै आम्रफलमें रसके अभावका निश्च-  
 यवाला मैं हूं यह तात्पर्यसे उक्तव्यवहार होवै है। यद्यपि उक्त वाक्यके  
 अक्षर मर्यादासे उक्त अर्थ छिष्ट है तथापि अन्यगतिके असंभवतै उक्त अर्थ  
 ही मानना चाहिये, यातै नैयायिककी शंकाका अस्मदुक्त ही समाधान है।  
 इसरीतिसे अनुपलब्धिप्रमाणतै अभावका निश्चय होवै है यह पक्ष निर्दोष है  
 औ जो नैयायिक शंका करै:—अभावप्रमाका पृथक् प्रमाण माननेमें  
 गौरव है घटादिकनकी प्रत्यक्ष प्रामां इंद्रियकी प्रमाणता निर्णीत है,  
 ता निर्णीत प्रमाणसे अभावप्रमाकी उत्पत्ति यानै तौ लाघव है।

## अनुपलब्धिप्रमाणके अंगीकारमें नैयायिककी शंका और सिद्धांतीका समाधान ॥ ३५ ॥

ता शंकाका यह समाधान है:—इंद्रियकूं प्रमाणता कहनेवाले नैयायिकभी अनुपलब्धिकूं कारणता तौ मानें हैं अनुपलब्धिकूं करणता नहीं कहें हैं. अद्वैतवादी इंद्रियकूं अभावकी करणता नहीं मानें हैं. इंद्रियका अभावतैं स्वसंबद्ध विशेषणता औ शुद्ध विशेषणतासंबंध नहीं मानना होवै है नैयायिककूं अप्रसिद्ध संबंधकी कल्पना गौरव है औ अनुपलब्धिमें सहकारी कारणता तौ नैयायिक भी मानें हैं, तिसकूं अद्वैतवादी कारणतानाम धरिकैं प्रमाणता कहें हैं; यातैं नैयायिकमतमें ही गौरव है अद्वैतमतमें नहीं.

और वेदांतपरिभाषाका टीकाकार मूलकारका पुत्र हुआ है तिसकूं अद्वैतशास्त्रके संस्कार न्यून हुये हैं औ न्यायशास्त्रके संस्कार अधिक रहे हैं यातैं मूलका व्याख्यान करिकैं नैयायिकमतका तिसनैं इसरीतिसे उज्जीवन लिख्या है:—अनुपलब्धि पृथक् प्रमाण नहीं, अभावका ज्ञान इंद्रियतैं ही होवै है औ जो कहै अभावके साथ इंद्रियका संबंध नहीं है, विषयतैं संबंधविना इंद्रियजन्यज्ञान होवै नहीं; विशेषणता औ स्वसंबद्ध विशेषणता जो नैयायिक संबंध मानें हैं सो अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्धकी कल्पना गौरव है सो असंगत है:—काहेतैं? “घटाभाववद्भूतलम्” यह प्रतीति सर्वकूं संमत है. या प्रतीतिसे घटाभावमें आधेयता भासै है औ भूतलमें अधिकरणता भासै है. परस्पर संबंधविना आधाराधेयभाव होवै नहीं. यातैं भूतलादिक अधिकरणमें अभावका संबंध सर्वकूं दृष्ट है. जो अभावकूं प्रत्यक्ष नहीं मानै तौ तिनकूं भी अभावका अंगीकार है, यातैं अधिकरणसे अभावका संबंध सर्वकूं दृष्ट है. ताका संबंधका व्यवहारवास्तैं कोई नाम कह्या चाहिये यातैं अधिकरणमें अभावके संबंधकूं विशेषणता कहें हैं. इसरीतिसे विशेषणतासंबंध अप्रसिद्ध नहीं, यातैं अप्रसिद्ध कल्पनारूपगौरव

नैयायिक मतमें नहीं, अभावका अधिकरणसे संबंध सर्वमतसिद्ध होनेमें स्वसंबन्धविशेषणता दोनों संबंधअप्रसिद्ध नहीं औ “निर्घटं भूतलं पश्यामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, यातें भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादि-जन्य है. जहां नेत्रजन्य ज्ञान होवै तहां ही ‘पश्यामि’ ऐसा अनुव्यवसाय होवै है; यातें भूतलादिकनमें अभावका ज्ञान नेत्रादिजन्य है. जहां नेत्र-जन्य ज्ञान होवै तहांही ‘पश्यामि’ ऐसा अनुव्यवसाय होवै है औ अद्वैतमतमें भूतलका ज्ञान नेत्रजन्य है, वटाभावका ज्ञान अनुपलब्धिजन्य है नेत्रजन्य नहीं, यातें अनुव्यवसाय ज्ञानमें अपने विषय व्यवसायकी विलक्षणता भासी चाहिये. जैसे “पर्वतो वह्निमान्” यह ज्ञान पर्वत अंशमें प्रत्यक्ष है, वह्नि अंशमें अनुमिति है, ताका “ पर्वतं पश्यामि वह्निमनुमि-नोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, तामें व्यवसायकी विलक्षणता भासै है सो विलक्षणता इहां नेत्रजन्यत्व औ अनुमानजन्यत्व है तैसें अभावज्ञानमें नेत्रजन्यत्व औ अनुपलब्धिजन्यत्वरूप विलक्षणता होवै तो अनुव्यवसा-यमें भासी चाहिये. औ केवल नेत्रजन्यत्वही अनुव्यवसायमें भासै है, यातें अभावका ज्ञानभी इंद्रियजन्य है पृथक् प्रमाणजन्य नहीं. औ अभावज्ञा-नकूं इंद्रियजन्य नहीं मानें तोभी अद्वैतवादी अनुपब्धि जन्यमानिकें प्रत्य-क्षरूप कहें हैं. सोभी असंगत है:—काहेतें ? जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इंद्रि-यजन्य होवै या नियमका बाध होवैगा, यातें अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है. इसरीतिसे वेदांतपरिभाषाकी टीकामें नैयायिकमतका उज्जीवन सकल अद्वैतग्रंथनसे विरुद्ध लिख्या है:—सो युक्तिसैं विरुद्ध है. काहेतें ? प्रथम जो कहा अभावका अधिकरणसे संबंध सर्वकूं इष्ट है, यातें अप्रसिद्ध कल्पना नहीं सो असंगत है. काहे तें? अभाव औ अधिकरणका संबंध तो इष्ट है परंतु विशेषणतासंबन्धमें प्रत्यक्षज्ञान कारणता अप्रसिद्ध है. काहेतें? जो अभावज्ञानकूं इंद्रियजन्यता मानें तिसीके मतमें विशेषणतासंबन्ध इंद्रि-यजन्यज्ञानका कारण मानना होवै है, अन्यमतमें विशेषणतासंबन्धमें इंद्रि-यजन्यज्ञानकी कारणता माननी होवै नहीं; यातें अप्रसिद्ध कल्पनाका



परिहार नैयायिकमतमें होवै नहीं. औ जो अभावज्ञानकूं पृथक् प्रमाणजन्यता माननेमें दोष कहा "निर्घटं भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय नहीं हुया चाहिये सोभी संभवे नहीं:—काहेतैं ? घटाभावविशिष्ट भूतलके चाक्षुषज्ञानवाला मैं हूं ऐसा अनुव्यवसाय होवै. उक्त वाक्यकाभी यही अर्थ है या अनुव्यवसायमें घटाभाव विशेषण है भूतल विशेष्य है; ता विशेष्यभूतलमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता है घटाभाव विशेषणमें नहीं है तौभी घटाभाव विशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवै है; कहूं विशेषणमात्रका धर्म, कहूं विशेष्यमात्रका धर्म, कहूं विशेषणविशेष्य दोनोंका धर्म, विशिष्टमें प्रतीत होवै है, जैसे "दंडी पुरुषः" या ज्ञानमें दंड विशेषण है औ पुरुष विशेष्य है. जहां दंड नहीं है पुरुष है तहां "दंडी पुरुषो नास्ति" ऐसी प्रतीति होवै है, यातैं दंडरूप विशेषणका अभाव है पुरुषरूपविशेष्यका अभाव नहीं; तथापि विशेषणमात्रवृत्ति अभाव दंडविशिष्ट-पुरुषमें प्रतीत होवै है. जहां दंड है पुरुष नहीं है तहां विशेष्यमात्रका अभाव है; औ "दंडी पुरुषो नास्ति" इसरीतिसैं दंडविशिष्टपुरुषमें प्रतीत होवै है. जहां दंड नहीं औ पुरुषभी नहीं है. तहां विशेषणविशेष्य दोनोंका अभाव विशिष्टमें प्रतीत होवै है तैसें विशेष्यभूतलमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता है औ विशेषण तौ घटाभाव तामें नहीं है तौ भी घटाभावविशिष्ट भूतलमें प्रतीत होवै है जैसे "बह्निमन्तं पर्वतं पश्यामि" इसरीतिसैं पर्वतके प्रत्यक्षका अनुव्यवसाय होवै है, तहां चाक्षुषज्ञानकी विषयता विशेष्य पर्वतमें है औ विशेषण जो बह्नि तामें नहीं है, तथापि बह्निविशिष्टपर्वतमें चाक्षुषज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है औ जो दोष कहा घटाभाव औ भूतल विजातीयज्ञानके विषय होवैं तौ "पर्वतं पश्यामि बह्निमनुमिनोमि" इसरीतिसैं विलक्षण व्यवसायज्ञानकूं विषय करनेवाला अनुव्यवसाय हुया चाहिये. यह कथनभी अद्वैतग्रंथनके शिथिलसंस्कारकरनेवालेका है:—काहेतैं? अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाण जन्य है इस अर्थकूं जो मानैं ताकूं "घटानुपलब्ध्या घटाभावं निश्चिनोमि । नेत्रेण भूतलं पश्यामि" ऐसा अनुव्यवसाय अबाधित होवै है; तासैं व्यवसायज्ञानकी विषयता घटाभावमें औ भूतलमें विलक्षण मानैं है, औ जो

दोष कहा है:—अनुपलब्धिजन्यता मानिके अद्वैतवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष मानें हैं औ जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इन्द्रियजन्य होवै है, यातैं उक्त नियमका अनुपलब्धिवादिके मतमें बाध होवैगा, सोभी सिद्धांतके अज्ञानतैं है, यातैं असंगत है. काहेतैं ? अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञान सारै प्रत्यक्ष नहीं है, किंतु कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञान इत्यादि अनुपलब्धिजन्य हैं तथापि परोक्ष है, अथवा अनुपलब्धिप्रमाणजन्यभी अभावका ज्ञान सारै परोक्ष है. यह पूर्व प्रतिपादन करि आये हैं. यातैं अनुपलब्धिवादी अभावज्ञानकं प्रत्यक्ष मानें यह धर्मराजके पुत्रका कथन सिद्धांतके अज्ञानसैं है. औ वेदांतपरिभाषादिक ग्रंथनमें जो कहूं अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता कही है सो श्रौटिवादसैं कही है. जो अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिलेवै तौभी वक्ष्यमाण रीतिसैं अभावज्ञानमें इन्द्रियजन्यता सिद्ध होवै नहीं यह ग्रंथकारनका श्रौटिवाद है, प्रतिवादीकी उक्ति मानिके भी स्वमतमें दोषका परिहार करै ताकूं श्रौटिवाद कहैं हैं. औ अभावज्ञानकं प्रत्यक्षता मानिके इन्द्रियजन्यता नहीं मानें तौ प्रत्यक्षज्ञान इन्द्रियजन्य होवै है, या नियमका बाध होवैगा, यह कथनभी असंगत है:—काहेतैं ? ताकूं यह पूछैं हैं:—जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इन्द्रियजन्य होवै है इन्द्रियजन्यसैं भिन्न प्रत्यक्ष होवै नहीं; ऐसा नियम है. अथवा जो इन्द्रियजन्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष होवै है. प्रत्यक्षसैं भिन्न इन्द्रियजन्य होवै नहीं यह नियम है. तिनमें प्रथमपक्ष कहैं तौ असंगत है, ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है इन्द्रियजन्य नहीं है. न्यायमतमें नित्य है औ सिद्धांतमतमें मायाजन्य है. ईश्वरके इन्द्रियनका अभाव है यातैं ताका ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं. औ “दशमस्त्वमसि” या वाक्यतैं उत्पन्न हुया ज्ञान प्रत्यक्ष है इन्द्रियजन्य नहीं जो ऐसैं कहै दशमगुरुषकूं अपने शरीरमें दशमताका ज्ञान होवै है सो शरीर नेत्रके योग्य है, यातैं दशमका ज्ञानभी नेत्रइन्द्रियजन्य है, सो संभवै नहीं:—काहेतैं ? निमीलितनयनकूंभी वाक्य सुनिके दशमका ज्ञान होवै है. जो नेत्रजन्य होवै तौ नेत्रव्यापार बिना नहीं हुया चाहिये; यातैं

दशमका ज्ञान नेत्रजन्य नहीं औ जो ऐसै कहै दशमका ज्ञान मनोजन्य है यातैं इंद्रियजन्य है, सोभी संभवै नहीं—काहेतैं ? देवदत्तयज्ञदत्तादिक नाम आत्माके नहीं, किंतु न्यायमतमें शरीरविशिष्ट आत्माके औ वेदांतमतमें सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरके हैं, तैसैं त्वम् अहम् यह व्यवहारभी सूक्ष्मविशिष्ट स्थूल शरीरमें होवैहै ता स्थूलशरीरका ज्ञान मनसैं संभवै नहीं. बाह्यपदार्थके ज्ञानका मनमें सामर्थ्य नहीं, जो ऐसै कहै—मनका अवधान होवै तौ वाक्यसैं दशमका ज्ञान होवै, विक्षिप्तमनवालेकूं होवै नहीं, यातैं अन्वयव्यतिरेकतैं दशमज्ञानका हेतु मन होनेतैं दशमका ज्ञान मानस है यातैं इंद्रियजन्य है, सोभी संभवै नहीं—इसरीतिके अन्वयव्यतिरेकतैं सकल ज्ञानोंका हेतु मन है. विक्षिप्तमनवालेकूं किसी प्रमाणतैं ज्ञान होवै नहीं. सावधानमनवालेकूं सकल ज्ञान होवै हैं, यातैं सारे ज्ञान मानस कहे चाहिये. यातैं सर्व ज्ञानका साधारणकारण मन है इंद्रिय अनुमानादिक सकल प्रमाणका सहकारी हैं. मनसहित नेत्रतैं जो ज्ञान होवै सो चाक्षुषज्ञान कहिये है, मनसहित अनुमानप्रमाणतैं होवै सो अनुमितिज्ञान कहियेहै, मनसहित शब्दप्रमाणतैं होवै सो शाब्दज्ञान कहियेहै, अन्यप्रमाण विना केवल मनतैं जो ज्ञान होवै सो मानसज्ञान कहियेहै, सो केवल मनतैं आंतरपदार्थ सुखादिकनका ज्ञान होवै, यातैं आंतरपदार्थका ज्ञानही मानस होवैहै. बाह्यपदार्थका इंद्रियानुमानादिक विना केवल मनतैं ज्ञान होवै नहीं यातैं दशमका ज्ञान मानस है यह कहना संभवै नहीं, आंतर पदार्थका ज्ञान मानस होवैहै यहभी नैयायिकरीतिसैं कहा है, सिद्धांतमें तौ कोई ज्ञान मानस नहीं. काहेतैं ? शुद्ध आत्मा तौ स्वयंप्रकाश है, ताके प्रकाशमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा नहीं यातैं आत्माका ज्ञान मानस नहीं औ सुखादिक साक्षीभास्य हैं. जिस कालमें इष्ट पदार्थके संबन्धतैं सुखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै अनिष्टपदार्थके सम्बन्धतैं दुःखाकार अन्तःकरणका परिणाम होवै तिसीसमय सुख-दुःखकूं विषय करनेवाला अंतःकरणके सत्त्वगुणका परिणामवृत्ति होवै है.

तावृत्तिमें आरूढसाक्षी सुखदुःखकूं प्रकाश है, सुखदुःखकी उत्पत्तिमें इष्ट-  
संबंध औ अनिष्टसंबंध निमित्त है, तिसी निमित्तसे सुख औ दुःखकूं विषय  
करनेवाली अंतःकरणकी वृत्ति होवै है. ताकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी  
अपेक्षा नहीं; यातें सुखदुःख साक्षीभास्य हैं; यद्यपि घटादिकनका प्रकाशभी  
केवल वृत्तिसे होवै नहीं किंतु वृत्तिम आरूढचेतनसेही सर्वका प्रकाश होवै है  
यातें सारे पदार्थ साक्षीभास्य कहे चाहिये, तथापि घटादिकनका ज्ञानरूप  
अंतःकरणकी वृत्ति उपजै तामें इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणकी अपेक्षा है.  
औ सुखादिकनके ज्ञानरूपवृत्तिकी उत्पत्तिमें किसी प्रमाणकी अपेक्षा  
नहीं इतना भेद है. जा वृत्तिमें आरूढ साक्षी विषयकूं प्रकाशै सो वृत्ति  
जहां इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणस होवै तहां विषयकूं साक्षीभास्य नहीं  
कहैहैं, किंतु प्रमाणजन्यज्ञानका विषय कहै हैं. जहां प्रमाणके व्यापारविना  
वृत्तिकी उत्पत्ति होवै तावृत्तिमें आरूढसाक्षी जिसकूं प्रकाशै सो साक्षीभास्य  
कहियेहै. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्ति इंद्रिय अनुमानादिक प्रमाणतै  
होवैहै, ता वृत्तिमें आरूढ साक्षी प्रकाशै है, तथापि घटादिक प्रमाणगोचर  
कहियेहै साक्षीभास्य नहीं. औ सुखादिगोचरवृत्ति प्रमाणजन्य नहीं किंतु  
सुखादिजनक धर्मादिजन्य है; यातें सुखादिक साक्षीभास्य हैं इस रीतिसे  
सुखादिक औ तिनके ज्ञान समान सामग्रीसे होवैहैं, यातें अज्ञात सुखादिक  
होवै नहीं किंतु ज्ञातहो होवै हैं औ सुखादिकनके प्रत्यक्षके हेतु सुखादिक  
नहीं जो पूर्वकालमें सुखादिक होवै तौ स्वज्ञानके हेतु होवै, सुखादिक  
औ तिनका ज्ञान समानकालमें समान सामग्रीतै होवै हैं, यातें परस्पर  
कार्यकारणभाव तौ नहीं औ घटादिकनके प्रत्यक्षज्ञानमें घटादिक हेतु  
हैं. काहेतें ? प्रत्यक्ष ज्ञानतै प्रथम घटादिक उपजै हैं, यातें स्वगोचर  
प्रत्यक्षके घटादिक हेतु हैं. घटादिकनके जहां अनुमिति आदि ज्ञान  
होवै तिनके हेतु घटादिक नहीं अनुमिति ज्ञानमें तैसे शाब्दज्ञानमें जो  
विषयभी कारण होवै तौ अतीत अनागत पदार्थके अनुमितिआदिक

ज्ञान नहीं हुये चाहिये; यातैं अनुमिति ज्ञान शब्दज्ञानादिकनमें विषय कारण नहीं. तैसै सुखादिकभी स्वगोचरज्ञानके कारण नहीं. पूर्व प्रसंग यह है:—सुखादिकनका ज्ञान मानस नहीं किंतु सुखादिक साक्षी-भास्य हैं यातैं मनका असाधारण विषय मिलै नहीं. इसकारणतैं सर्वज्ञानोंका उपादानरूप अंतःकरण तौ है औ ज्ञानका स्वतंत्रकरणरूप इंद्रिय जो मनकूं नैयायिककहैं हैं सो असंगत है, यातैं दशमका ज्ञान मानस नहीं किंतु वाक्यजन्य है औ प्रत्यक्ष है इसरीतिसैं जो प्रत्यक्षज्ञान होवै सो इंद्रियजन्य होवै यह नियम संभवै नहीं. औ जो ऐसैं कहैं:—जो इंद्रियजन्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष होवै; इंद्रियजन्याज्ञान कोई अप्रत्यक्ष नहीं होवैहै या नियमसैं सिद्धांतकी हानि नहीं. काहेतैं ? इंद्रियजन्यज्ञानकूं अप्रत्यक्षता हमभी नहीं कहैं हैं; इंद्रियजन्यज्ञान तौ सारै प्रत्यक्ष है, कहै शब्दादिकनतैंभी प्रत्यक्ष होवैहै यह सिद्धांत है; यातैं उक्त नियमका विरोध नहीं. इसरीतिसैं नैयायिकानुसारी धर्मराजके पुत्रकी उक्ति असंगत है.

यातैं अभावज्ञान इंद्रियजन्य नहीं; किंतु योग्यानुपलब्धिनामपृथक्प्रमाणजन्य है. जहां “प्रतियोगी होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसैं प्रतियोगीके आरोपतैं उपलंभका आरोप होवै तहां तौ अभावका ज्ञान योग्यानुपलब्धिप्रमाणजन्य है औ अंधकारमें घटाभावका ज्ञान अनुमानादिजन्य है काहेतैं ? “अंधकारमें घट होता तौ ताका उपलंभ होता” इसरीतिसैं घटरूप प्रतियोगिके आरोपतैं घटके उपलंभका आरोप संभवै नहीं इसरीतिसैं अन्यमतमें जितने अभावनके ज्ञान इंद्रियजन्य हैं उतनेही ज्ञान वेदांतमतमें केवल अनुपलब्धिजन्य हैं. नैयायिकमतमें इंद्रिय कारण है, अनुपलब्धि सहकारी कारण है, यातैं इंद्रियमें प्रमाणता है अनुपलब्धिमें प्रमाणता नहीं है वेदांतमतमें अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक मननी होवै. है. अनुपलब्धिस्वरूपसैं दोनूं मतमें सिद्ध है तैसैं न्यायमतसैं विशेषणतासंबंधकूं ज्ञानकी करणता अधिक माननी होवै है



औ विशेषणता संबंध स्वरूपसै अधिकरण अभावका दोनूं मतमें सिद्ध है इसरीतिसै वेदांतीकूं अनुपलब्धिमें प्रमाणता अधिक माननी औ नैयायिक कूं विशेषणतासंबंधमें ज्ञानकी कारणता अधिक माननी; यातैं लाघव गौरव किसीकूं नहीं, दोनूकी समानकल्पना है, तथापि अभावज्ञानकी कारणता इंद्रियमें नैयायिक अधिक कहैं हैं, यह तिनके मतमें गौरव है औ वायुमें रूपाभावका ज्ञान नेत्रव्यापारसैं विना होवै है. औ ताकूं नैयायिक चाक्षुष-ज्ञान कहैं हैं. तैसैं परमाणुमें महत्त्वाभावका ज्ञानभी नेत्रव्यापारसैं विना होवै है, ताकूं नैयायिकचाक्षुषज्ञान कहैं हैं, इसरीतिसैं अनेक स्थानमें जिस इंद्रियके व्यापार विना जो अभावका ज्ञान होवै ताकूं तिस इंद्रियजन्य कहैं हैं. सो अनुभवविरुद्ध है. जिस इंद्रियव्यापारतैं जो ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्य सो ज्ञान होवै है, जिस इंद्रियके व्यापारविना जो ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्यता ज्ञानकूं मानैं तौ सकलज्ञान सकल इंद्रियजन्य हुये चाहियें; यातैं अभावका ज्ञान इंद्रियजन्य है यह नैयायिकमत समीचीन नहीं. इसरीतिसैं अभावका ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणजन्य है. परंतु अभाव-ज्ञानकी उत्पत्तिमें व्यापारहीन असाधारण कारण अनुपलब्धि है; यातैं अभाव ज्ञानकी असाधारणकारणता अनुपलब्धिप्रमाणका लक्षण है ।

अनुपलब्धिप्रमाणके निरूपणका जिज्ञासुकूं उपयोग॥३६॥

अनुपलब्धि निरूपणका जिज्ञासुकूं यह उपयोग है:—“नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक भ्रुतिप्रपंचका त्रैकालिक अभाव कहैं हैं. अनुभवसिद्ध प्रपंचका त्रैकालिक निषेध बनै नहीं; यातैं प्रपंचका स्वरूपसैं निषेध नहीं करैं हैं किंतु प्रपंच पारमार्थिक नहीं; यातैं पारमार्थिकत्वाविशिष्ट प्रपंचका त्रैकालिक अभाव भ्रुति कहैं हैं. इसरीतिसैं पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंचका अभाव भ्रुतिसिद्ध है औ अनुपलब्धिप्रमाणसेभी सिद्ध है जो पारमार्थिकत्वविशिष्ट प्रपंच होता तौ जैसे प्रपंचकी स्वरूपसैं होवै है तैसैं पारमार्थिक प्रपंचकीभी उपलब्धि होती औ स्वरूपसैं तौ प्रपंचकी उपलब्धि होवै है पारमार्थिकरूपतैं प्रपंचकी उपलब्धि होवै नहीं; यातैं पारमार्थिक-

त्वविशिष्ट प्रपञ्चका अभाव है. इसरीतिसे प्रपञ्चाभावका ज्ञान अनुपलब्धिसे होवै है, औरभी अनेक अभावनका ज्ञान जिज्ञासुकुं इष्ट है ताका हेतु अनुपलब्धिप्रमाण है.

इति श्रीमन्निधुलदासाहस्ताधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे अनुपलब्धि-  
प्रमाणनिरूपणं नाम षष्ठः प्रकाशः समाप्तः ॥ ६ ॥

**वृत्तिभेद अनिर्वचीयख्यातिमंडन ख्यातिखंडन  
औ स्वतः प्रमात्वप्रमाणनिरूपण नाम  
सप्तमप्रकाशप्रारम्भ ।**

**उपादान ( समवायि ) असमवायि निमित्तकारण  
अरु संयोगका लक्षण ॥ १ ॥**

ग्रंथके आरंभमें वृत्ति किसकुं कहैं हैं या वचनतैं वृत्तिके लक्षण औ भेदका प्रश्न है. वृत्तिका कारण कौन है यह वृत्तिकी सामग्रीका प्रश्न है. तीसरा प्रश्न वृत्तिके प्रयोजनका है, तिनमें वृत्तिके प्रयोजनका निरूपण अष्टम प्रकाशमें करेंगे. औ कारण समुदायकुं सामग्री कहैं हैं. कारण दोप्रकारका होवै है, एक उपादान कारण होवै है औ द्वितीय निमित्तकारण होवै है. जाके स्वरूपमें कार्यकी स्थिति होवै तिस कारणकुं उपादानकारण कहैं हैं. उपादानकारणकुंही समवायिकारण कहैं हैं. जैसे घटका उपादानकारण कपाल है. औ कार्यसे तटस्थ हुवा कार्यका जनक होवै सो निमित्तकारण कहिये है. जैसे घटके निमित्तकारण कुलालचक्रदंढादिक हैं औ न्यायवैशेषिकमतमें समवायी असमवायी निमित्तभेदसे कारण

तीनप्रकारका कहैं हैं. कार्यके समवायिकारणसैं संबंधी जो कार्यका जनक ताकूं असमवायिकारण कहैं हैं. जैसे घटका असमवायिकारण कपाल-संयोगहै पटका असमवायिकारण तंतुसंयोग है; पटका समवायिकारण कपालसैं संबंधी औ घटका जनक कपालसंयोग है, तैसे पटके समवायिकारण तंतुसैं संबंधी औ पटका जनक तंतुसंयोग है. जो समवायिकारणके संयोगकूं कार्यका जनक नहीं मानैं तौ वियुक्त कपालनतैं घटकी औ वियुक्त तंतुओंतैं पटकी उत्पत्ति हुई चाहिये. इसरीतिसैं द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवय-वनका संयोग कारण है; सो अवयवसंयोगमें कार्यकी स्थिति नहीं किंतु अवयवमें कार्यद्रव्यकी स्थिति होवै है, यातैं अवयवसंयोगमें समवायिकार-णता संभवै नहीं औ कार्यसैं तटस्थ रहै नहीं; किंतु अवयवसंयोग औ कार्यद्रव्य अवयवमें समानाधिकरण होवै है यातैं निमित्तकारणताभी अवयव संयोगमें सम्भवै नहीं, यातैं समवायिकारण औ निमित्तकारणसैं विलक्षण असमवायिकारण होनेतैं कारण तीनि प्रकारका होवै है. जैसे द्रव्यकी उत्पत्तिमें अवयवसंयोग असमवायिकारण है तैसे गुणकी उत्पत्तिमें कहूं तौ गुण असमवायिकारण हैं, कहूं क्रिया असमवायिकारण है. तथाहि, नील तंतुसैं नीलपटकी उत्पत्ति होवै है पीतकी नहीं, यातैं पटके नीलरूपमें तंतुका नीलरूप कारण है. तिस पटके नीलरूपका समवायिकारण पट है तंतुका नीलरूपताका समवायिकारण नहीं. तैसे तंतुका नीलरूप पटके नीलरूपसैं तटस्थ नहीं किंतु तंतुका नीलरूप तंतुमें रहै है. औ पटका नीलरूपभी तंतुमें रहै है यातैं दोनूं समानाधिकरण होनेतैं संबंधी हैं औ असंबंधीकूं तटस्थ कहैं हैं. यद्यपि पटका नीलरूप समवायसंबंधसैं पटमें रहै है. तथापि स्वसमवायि समवायसंबंधसैं पटका नीलरूप तंतुमें ही रहै है. स्व कहिये पटका नीलरूपताका समवायी जो पट ताका समवाय तंतुमें है; इसरीतिसैं पटके नीलरूपसैं तंतुका नीलरूप समानाधिकरण है. तंतुका नीलरूप साक्षात्संबंधसैं तंतुमें ही है तिसमें पटद्वारा परं-

परासंबंधसे पटका नीलरूप है, यातैं पटके नीलरूपतैं तंतुका नीलरूप तटस्थ नहीं होनेतैं निमित्तकारण संभवै नहीं, किंतु पटके नीलरूपका समवायिकारण जो पट ताका संबंधी तंतुका नीलरूप है औ पटके नीलरूपका जनक होनेतैं ताका असमवायिकारण तंतुका नीलरूप है, तंतुका नीलरूप औ पट दोनूं तंतुमें समवायसंबंधसे रहैं हैं, यातैं समानाधिकरणसंबंधसे तंतुका नीलरूप पटका संबंधी है. जैसे कार्यके रूपका असमवायिकारण उपादानका रूप है, तैसे रस गंध स्पर्शमें भी जानना औ सकल गुणनर्की उत्पत्तिमें जिसरीतिसे गुणका क्रिया असमवायिकारण है सो न्यायवैशेषिक ग्रंथनमें स्पष्ट है, अनुपयोगी जानिके विस्तारभयतैं लिख्या नहीं.

संयोगका प्रसंग अनेक स्थानमें आवै है, यातैं गुणकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारणका उदाहरण कहनेकूं संयोगकी उत्पत्ति कहैं हैं:-संयोग दो प्रकार होवै है एक कर्मज संयोग है द्वितीय संयोगज संयोग है. जाकी उत्पत्तिमें क्रिया असमवायिकारण होवै सो कर्मज संयोग कहिये है. संयोगरूप असमवायिकारणतैं होवै सो संयोगज संयोग कहिये है. कर्मजसंयोगभी अन्यतरकर्मज औ उभयकर्मज भेदतैं दो प्रकारका है. संयोगके आश्रय दो होवैहैं. तिनमें एककी क्रियातैं जो संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहियेहै. जैसे पक्षीकी क्रियातैं वृक्षपक्षीका संयोग होवै सो अन्यतरकर्मजसंयोग कहिये है. तहां वृक्ष औ पक्षी समवायिकारण हैं औ संयोगके समवायिकारण पक्षीमें ताकी क्रियाका समवायसंबंध होनेतैं पक्षीरूप समवायिकारणकी संबंधिनी औ पक्षी वृक्षके संयोगकी जनक पक्षीकी क्रिया है. यातैं पक्षिवृक्षके संयोगकी असमवायिकारण पक्षीकी क्रिया है. यह अन्यतरकर्मजसंयोगका उदाहरण है. मेषद्वयकी क्रियातैं जो मेषद्वयका संयोग होवै सो उभयकर्मजसंयोग है. मेषद्वयके संयोगमें दोनूं मेष समवायिकारण हैं औ तिनकी क्रिया असमवायिकारण है. जहां हस्तकी क्रियातैं हस्ततरुका संयोग होवै तहां हस्ततरु

परस्पर संयुक्त हैं इस व्यवहारकी नाई काय तरु संयुक्त हैं; ऐसा व्यवहारभी होवै है. संयुक्त कहिये संयोगवाले हैं; तिस स्थानमें हस्त तरुके संयोगमें तौ हस्तकी क्रिया असमवायिकारण है औ काय वा तरुमें क्रिया होवै तौ काय तरुका संयोगभी क्रियाजन्य संभवै. औ तरुकी नाई कायमेंभी क्रिया है नहीं. काहेतैं? सकल अवयवनमें क्रिया होवै जहां अवयवीकी क्रिया होवै है. हस्तसैं इतर सकल अवयव निश्चल होनेतैं कायमें क्रियाकथन संभवै नहीं, यातैं कायतरुके संयोगमें क्रिया असमवायिकारण है यह कथन संभवै नहीं; किंतु अन्यतरकर्मज हस्ततरुसंयोगही कायतरुसंयोगका असमवायिकारण है. काहेतैं? कायतरुसंयोगका समवायिकारण जो काय तामें स्व-समवायिसमवेतत्वसंबंधसैं संबंधी हस्ततरुसंयोग है औ कायतरुसंयोगका जनक है. यातैं असमवायिकारण है. स्व कहिये हस्ततरुसंयोग ताका समवायी हस्त है तामें समवेत जो काय तिसके समवेतत्वधर्मही संबंध हैं इस रीतिके परंपरासंबंधका सामानाधिकरण्य संबंधमें पयवसान होवै है. एक अधिकरणमें वर्तनेकुं सामानाधिकरण्य कहैं हैं. जिनकी एक अधिकरणमें वृत्ति होवै तिनकुं सामानाधिकरण्य कहैं हैं इहां हस्ततरुसंयोग समवायसंबंधसैं हस्तमें रहै है, औ कायभी समवायसंबंधसैं हस्तमें रहै है यातैं दोनूं सामानाधिकरण हैं तिनका सामानाधिकरण्यसंबंध है; इहां काय औ संयोग हस्तमें साक्षात् संबंधसैं रहैं हैं; यातैं सामानाधिकरण्य है. तैसैं एक साक्षात् संबंधसैं रहै औ दूजा परंपरासंबंधसैं रहै सोभी सामानाधिकरण्य कहिये है. औ तिनका सामानाधिकरण्य संबंध कहिये है. यह प्रत्यक्ष प्रमाणमें कहा है. हस्ततरु संयोगकी प्रतीति होनेसैंही कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवै है औ हस्ततरुके संयोगकुं नहीं देखै तिसकुं कायतरुसंयोगकी प्रतीति होवै नहीं यात कायतरुसंयोगका हस्ततरुसंयोग कारण है. यह संयोगजसंयोगका उदाहरण है. इसी संयोगकुं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्य-संयोग कहैं हैं. इहां दो संयोग हैं. एक हस्ततरुका संयोग है सो हेतुसंयोग



है औ कायतरुका संयोग फलसंयोग है या स्थानमें कारणशब्दसे फलसंयोगके आश्रयके समवायिकारणका ग्रहण है यातें फलसंयोगके आश्रय काय तरु दो हैं तिनमें कायका समवायिकारण हस्त है, यातें कारणशब्दसे हस्तका ग्रहण है, अकारण शब्दसे तरुका ग्रहण है. काहेतैं? कायका वा तरुका समवायिकारण तरु नहीं होनेतैं अकारण है तैसें हेतुसंयोगके आश्रयतैं जन्यका कार्यशब्दसे ग्रहण है, हेतुसंयोगके आश्रयतैं अजन्यका अकार्यशब्दसे ग्रहण है. हेतु संयोगके आश्रय हस्त औ तरु हैं तिनमें हस्तजन्य जो काय सो कार्य है. औ हस्तसें तथा तरुसें अजन्य जो तरु सो अकार्य है. इस रीतिसें कारण जो हस्त औ अकारण तरु तिनके संयोगतैं कार्य जो कार्य औ अकार्य तरु तिनका संयोग उपजै है; यातें इस संयोगकूं कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग कहैहैं संयोगजसंयोग इसी प्रकारका होवै है. अन्यथा कर्मजसंयोगही है. जहां कपालके कर्मतैं कपालद्वयका संयोग होवै औ कपालसंयोगतैं कपालाकाशका संयोग होवै तहांभी कर्मजही संयोग है, संयोगजसंयोगनहीं. काहेतैं? जिसकपालके कर्मतैं कपालद्वयका संयोग होवै तिस कपालकर्मतैं ही कपालआकाशका संयोग उपजै है, कपालद्वयका संयोग औ कपाल आकाश संयोग दोनूं एक क्षणमें होवै हैं तिनका परस्पर कार्यकारणभाव संभवै नहीं, यातें कपालद्वयके संयोगकी नाई कपाल-आकाशसंयोगभी कपालकी क्रियातैंही उपजनेतैं कर्मजही संयोग है. उक्त प्रकारसें कारणाकारणसंयोगजन्य कार्याकार्यसंयोग औ अन्यतरकर्मजसंयोग तैसें उभयकर्मजसंयोग भेदतैं तीनही प्रकारका संयोगहै औ कोई ग्रंथकार सहजसंयोग भी मानैहैं जैसें सुवर्णमें पीतरूप औ गुरुत्वके आश्रय पार्थिवभावका औ अग्निसंयोगसें जाका नाश होवै नहींऐसें द्रव्यत्वके आश्रयतैं तैजसभागका सहजसंयोगहै. संयोगीके जन्मके साथ उपजै ताकूं सहजसंयोग कहैहैं. सुवर्णकूं केवल पार्थिव कहै तौ जंतु आदि

कपार्थिवके द्रव्यत्वका अग्निसंयोगतै नाश होनेतै सुवर्णके द्रव्यत्वका अग्नि-  
संयोगतै नाश हुया चाहिये. औ केवल तैजस मानै सो पीतरूप औ गुरु-  
त्वका अभाव चाहिये. यातै सुवर्णमें तैजस पार्थिवभाग संयुक्त है औ मीमां-  
सक नित्य संयोगभी मानै हैं.

इसरीतिसै द्रव्यकी उत्पत्तिमें असमवायिकारण अवयवसंयोग है, औ  
गुणकी उत्पत्तिमें कहूं गुण कहूंक्रिया असमवायिकारण है. समवायिकारण  
औ निमित्तकारणके लक्षण तामें संभवै नहीं; किंतु समवायिकारणमें संबंधी  
जो कार्यका जनक सो तीसरा असमवायिकारण होनेतै समवायी असमवायी  
निमित्त भेदसे कारण तीन प्रकारका है; यह नैयायिक वैशेषिकके अनु-  
सारी ग्रंथनमें लिख्या है.

### उभयकारणके अंगीकारपूर्वक तीसरे असमवायिकारणका खण्डन ॥ २ ॥

तथापि न्याय वैशेषिकभिन्न मतमें उपादानकारण औ निमित्तकारण-  
भेदसै दो प्रकारकाही कारण मानै हैं. जाकूं नैयायिक असमवायिकारण कहैहैं  
ताकूं निमित्तकारणही कहैहैं. औ जो पूर्व कहा निमित्तकारणका लक्षण  
असमवायिकारणमें नहीं है ताका यह समाधान है:—कार्यसै तटस्थ होवै  
औ कार्यका जनक होवै यह निमित्तकारणका लक्षण त्रिविधकारण  
वादीकी रीतिसै कहा है. द्विविधकारणवादीकी रीतिसै तौ उपादानकारण  
तै भिन्न जो कारण सो निमित्तकारण कहिये है; सो निमित्तकारण अनेक  
विध है. कोई तौ कार्यके उपादानमें समवेत है, जैसै घटका निमित्तकारण  
कपालसंयोग है सो घटके उपादानकारण कपालमें समवेत है, औ कोई  
निमित्तकारणही कार्यके उपादानके उपादानमें समवेत है; जैसै पटके रूपका  
निमित्तकारण तंतुका रूप है सो पटरूपका उपादान जो पट ताके उपादान  
तंतुमें समवेत है; तैसै कोई निमित्तकारण कर्त्तारूप चेतन है सो स्वतंत्र है. जैसै  
घटका निमित्तकारण कुलाल है औ कोई निमित्तकारण जड़ है सो कर्त्ताके

व्यापारके अधीन हैं, जैसे घटके कारण दंडादिक हैं. इसरीतिहैं निमित्तसं कारणके अनेक भेद हैं. किंचित् विलक्षणतासे असमवायिकारणता पृथक्माने तौ घटके कारण कपालसंयोगमें औ घटरूपके कारण कपालरूपमेंभी कारणताका भेद मानना चाहिये. काहेतें? घटका कारण कपालसंयोग तौ कार्य के उपादानमें समवेत है औ घटरूपका कारण कपालरूप कार्यके उपादानके उपादानमें समवेत है; इसरीतिसे विलक्षण कारण है. तौ भी इन दोनोंकूं असमवायिकारण ही नैयायिक कहें हैं; तिनमें परस्पर विलक्षण-कारणता मानें नहीं. तैसे चेतन जड भेदतें विलक्षणता हुयेभी निमित्त-कारणही तिनकूं कहें हैं; परस्पर विलक्षणकारणता तिनमेंभी मानें नहीं औरभी निमित्तकारणमें अनेक विलक्षणता है. कोई तौ कार्यकाल-वृत्ति होवै है औ कोई कार्यकालसे पूर्वकालवृत्ति होवै है. जैसे जलपात्रके सन्निधानसे भित्तिमें सूर्यकी प्रभाका प्रतिबिंब होवै है; तामें सन्निहित जल-पात्र निमित्तकारण है; ताके अपसारणतें प्रतिबिंबका अभाव होनेतें सन्निहित जलपात्र कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण है औ प्रत्यक्षज्ञानमें विषय निमित्तकारण होवै है, सोभी कार्यकालवृत्ति होवै है, औ दंडादिक घटके निमित्तकारण हैं सो कार्यकालमें पूर्वकालमें वृत्ति निमित्तकारण हैं, इसरीतिसे निमित्तकारणमें औ असमवायिकारणमें अवांतर अनेक भेद होनेतें भी समवायिकारणसे भिन्नमें द्विविधकारणताही मानी है. कहूं असमवायिकारणता है, कहूं निमित्तकारणता है, तैसे समवायिकारणसे भिन्न सकल कारणमें एकविधकारणताही माननी चाहिये, ता समवायि-कारणसे भिन्न कारणकूं असमवायिकारण कहो अथवा निमित्तकारण कहो, समवायिकारण संबंधित्व असंबंधित्व अवांतरभेदसे पृथक् संज्ञाकरण निष्प्रयोजन है; यातें समवायिकारण निमित्तकारण भेदसे कारण दो प्रकारका है.

और जो ऐसे कहें:—जैसे असमवायिकारण निमित्तकारणही पृथक् संज्ञा

निष्प्रयोजन है तैसें समवायिकारण औ निमित्तकारणकी परस्पर विलक्षणता ज्ञानसेंभी पुरुषार्थ प्राप्ति होवै नहीं औ लोकमेंभी कारणतामात्रही प्रसिद्ध है. समवायिकारणता निमित्तकारणता, प्रसिद्ध नहीं, यातैं लोकव्यवहारका ज्ञानभी द्विविध कारणता निरूपणका प्रयोजन नहीं; किंतु कार्य कारण-भावका व्यवहार लोकमें होवै है; यातैं जिसके होनेतैं कार्यकी उत्पत्ति होवै औ जिसके नहीं होनेतैं कार्यकी उत्पत्ति नहीं होवै ऐसा जो कार्यके अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति सो कारण कहिये है, इसरीतिसें कारणका साधारणलक्षणही कहा चाहिये. ताके भेदद्वयका निरूपणभी निष्प्रयोजन है या शंकाका यह समाधान है:—यद्यपि कारणके भेदद्वयनिरूपणसें पुरुषार्थसिद्धि वा लोकव्यवहारसिद्धि प्रयोजन नहीं है, तथापि पुरुषार्थका हेतु अद्वैतज्ञान है ताका उपयोगी द्विविधकारण निरूपण है. तथाहि:—सर्वजगतका कारण ब्रह्म है औ कारणसें अभिन्न कार्य होवै है; यातैं सकल जगत् ब्रह्म है, तासें पृथक् नहीं, इसकूं सुनिकै जिज्ञासुके ऐसी शंका होवै है—कारणसें पृथक् कार्य नहीं होवै तौ दंडकुलालादिकनतैंभी घट पृथक् नहीं चाहिये ? ताका यह समाधान है:—उपादान औ निमित्त-भेदसें कारण दोप्रकारका होवै है, तिनमें उपादानकारणसें अभिन्न कार्य होवै है जैसें मृत्पिंडसें अभिन्न घट है औ सुवर्णसें अभिन्न कटककुंडलादिक हैं, लोहेसें अभिन्न नखनिकुन्तन क्षुरादिक हैं, औ निमित्तकारणसें अभिन्न कार्य होवै नहीं; किंतु भिन्न होवै है. तैसें ब्रह्मभी जगत्का उपादानकारण है यातैं सकल जगत् ब्रह्मही है तासें भिन्न नहीं; इसरीतिसें कारणके भेदद्वयका निरूपण अद्वैतज्ञानका उपयोगी है. अन्यविधकारणकी परस्पर-विलक्षणता निरूपण अफल है, यातैं तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थनिरूपणके ग्रन्थनमें कारणका तृतीयभेदनिरूपण असंगत है.

न्यायवैशेषिक अनुसारी ग्रन्थनमें तत्त्वज्ञानोपयोगी पदार्थ निरूपणकी प्रतिज्ञा करिकै तत्त्वज्ञानमें अत्यंत अनुपयोगी पदार्थनका विस्तारसें निरूप-

जैसे प्रतिज्ञाभंग होवै है जो इसरीतिसँ तार्किक कहैः—तत्त्वज्ञानका हेतु मनन है, “आत्मा इतरपदार्थभिन्नः आत्मवत्त्वात् । यो न इतरभिन्नः किंतु इतरः स नात्मा यथा घटः” इस व्यतिरेकी अनुमानतँ आत्मामँ इतर भेदका अनुमितिज्ञान होवै सो मनन कहिये है. औ इतर पदार्थनके ज्ञानविना आत्मामँ इतरभेदका ज्ञान संभवै नहीं. काहेतँ ? प्रतियोगीज्ञानविना भेद-ज्ञान होवै नहीं, यातँ आत्मामँ इतरभेदकी अनुमितिरूप मननका उपयोगी इतर पदार्थनका निरूपणभी तत्त्वज्ञानका उपयोगी है, सो संभवै नहीं. काहेतँ ? भुत अर्थके निश्चयके अनुकूल प्रमेयसंदेहनिवर्तक युक्तिचितनकं मनन कहै हैं औ भेदज्ञानसँ अनर्थ होवै है “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादि-वाक्यनतँ अभेदसँ सकल वेदका तात्पर्य है. “द्वितीयाद्वै भयं भवति । मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति” इत्यादिवाक्यनतँ भेदज्ञानकी निंदा करी है: यातँ भेदज्ञानकं साक्षात् वा तत्त्वज्ञानद्वारा पुरुषार्थजनकता संभवै नहीं औ मननपदसँभी आत्मामँ इतर भेदकी प्रतीति होवै नहीं. मननपदका चितनमात्र अर्थ है, वाक्यांतरके अनुरोधसँ अभेदचितनमँ मनन शब्दका पर्यवसान होवै है, किसी प्रकारसँ आत्मामँ इतर भेद मननशब्दका अर्थ संभवै नहीं. किंचः—इतरपदार्थनके ज्ञानसँ ही जो पुरुषार्थसाधन तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति होवै तौ सकल पुरुषनकं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति हुई चाहिये, अथवा किसीकं तत्त्वज्ञानकी प्राप्ति नहीं होवैगी तथाहिः—जो इतर पदार्थनका सामान्यज्ञान अपेक्षित होवै तौ सामान्यज्ञान सर्व पुरुषनकं है, यातँ इतरज्ञानपूर्वक इतरभेदज्ञानतँ सर्वकं तत्त्वज्ञान हुआ चाहिये. औ सर्व पदार्थनका असाधारण धर्मस्वरूप विशेषरूपतँ इतर ज्ञान अपेक्षित होवै तौ सर्वज्ञ ईश्वर विना असाधारण धर्मतँ सकल इतरका किसीकं ज्ञान संभवै नहीं, यातँ इतरज्ञानके असंभवतँ इतरभेद ज्ञानके अभावतँ तत्त्वज्ञान किसीकं नहीं होवैगा, यातँ प्रमाणादिक निरूपण विना बहुतपदार्थनका निरूपण निष्प्रयोजन होनेतँ कारणमँ तृतीयभेद निरूपण अनपेक्षित है.



औ जो तार्किक कहें हैं—भावकार्यकी उत्पत्ति त्रिविध कारणसें होवै है पंचविध अभाव है, तिनमें प्रागभाव तौ अनादि सांत है, यातें ताका नाश तौ होवै है उत्पत्ति होवै नहीं. अन्योन्याभाव अत्यंताभाव अनादि अनंत यातें तिनकी भी उत्पत्ति होवै नहीं. सामयिकाभाव सादि सांत है, ताके उत्पत्ति नाश दोनू होवै हैं, प्रध्वंसाभाव अनन्त आदि है, यातें ताका नाश तौ होवै नहीं उत्पत्ति होवै है. इसरीतिसें दो अभावकी उत्पत्ति होवै है, यातें दोनू कार्य हैं; तिनके समवायिकारण असमवायिकारण तौ संभवै नहीं, काहेतें ? जामें समवायसंबंधसें कार्य उपजै सो समवायिकारण कहिये है, किसीमें समवायसंबंधसें अभाव रहै नहीं, यातें ताका समवायिकारण संभवै नहीं. औ समवायिकारणमें संबंधी जो कार्यका जनक सो असमवायिकारण कहिये है, समवायिकारणके अभावतैं तामें संबंधी जनकके असंभवतैं असमवायिकारणभी अभावका संभवै नहीं, यातें केवल निमित्तकारणसे सामयिकाभाव औ प्रध्वंसाभाव उपजै हैं. भूतलादि देशमें घटके सामयिकाभावका भूतलादिदेशत घटका अपसारण निमित्तकारण है. घटके प्रध्वंसाभावका निमित्तकारण घट है. तैसें घटसें मुद्रादिकनका संयोगभी घटध्वंसका निमित्तकारण है; इसरीतिसें अभावकार्य तौ निमित्तकारणमात्रजन्य है; तथापि यावत् भावकार्य त्रिविधकारणजन्य है यह नियम है. इस तार्किकवचनका सर्गके आदिकालमें जो ईश्वरकी चिकीर्षासें परमाणुमें क्रिया होवै तामें व्यभिचार है. काहेतें तिस परमाणुकी क्रियाका परमाणु समवायिकारण है औ ईश्वरेच्छादिक निमित्तकारण हैं. परमाणुमें संबंधी कोई क्रियाका जनक होवै तौ असमवायिकारण होवै सो परमाणुमें संबंधी तिस क्रियाका जनक कोई है नहीं; यातें सगारिंभमें परमाणुकी क्रिया कारणद्वयजन्य है कारणत्रयजन्य नहीं; यातें तार्किकका उक्तनियम संभवै नहीं; औ सिद्धांतमतमें तौ यावत् भावकार्य उपादाननिमित्तकारणजन्य है. यह नियम है ताका कहूंभी

व्याभिचार नहीं. जहां कारणजन्य कार्य कहें हैं तहांभी तार्किक व्यभिमत असमवायिकारणभी निमित्तकारणही है; यातैं सकल भावकार्यकं द्विविधकारणजन्यता है; इसरीतिसें उपादान औ निमित्तभेदतैं कारण दो प्रकारका होवैहै. साधारण असाधारण भेदसें भी कारणके दो भेद कहें हैं, ईश्वरादिक नव साधारणकारण हैं, तिनसें भिन्न घटादिकनके कपालादिक असाधारणकारण हैं, तिनमें भी कोई निमित्तकारण है कोई उपादानकारण है. उपादानकारण निमित्तकारणसें भिन्न कारण अर्लोक है. वृत्तिज्ञानका उपादाननिमित्तकारण औ सामान्यलक्षण ॥ ३ ॥

अंतःकरणकी ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ प्रत्यक्षादिक प्रमाण तथा इन्द्रियसंयोगादिक व्यापार निमित्तकारण है, औ ईश्वरके ज्ञानरूपवृत्तिका उपादानकारण माया है, अदृष्टादिक निमित्तकारण हैं; भ्रमवृत्तिका कारण अविद्याहै, निमित्तकारण दोष है; यह वार्ता स्यातिनिरूपणमें स्पष्ट होवैगी; इसरीतिसें वृत्तिके कारण जानने.

वृत्तिका लक्षण ग्रंथके आरंभमें कहा है. विषयप्रकाशका हेतु अंतःकरण औ अविद्याका परिणाम वृत्ति कहिये है; यह वृत्तिका लक्षण कहा है औ कितने ग्रंथनमें अज्ञान नाशक परिणाम वृत्ति कहें हैं, औ परोक्ष ज्ञानसेंभी असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश होवैहै, अथवा विषयचेतनस्थ अज्ञानका नाश तौ अपरोक्षज्ञानविना होवै नहीं. प्रमातृचेतनस्थ अज्ञानका नाश परोक्षज्ञानसें भी होवै है, यातैं परोक्षवृत्तिमें उक्तलक्षणकी व्याप्ति नहीं तथापि सुखदुःखके ज्ञानरूपवृत्तिमें औ मायावृत्तिरूप ईश्वरके ज्ञानमें तथा शुक्तिरजतादिगोचर भ्रमरूप अविद्यावृत्तिमें एक लक्षणकी व्याप्ति है, काहेतैं? प्रथम अज्ञात सुखादिक उपजैं पाछे तिनका ज्ञान होवै तौ सुखादि-ज्ञानतैं तिनके अज्ञानका नाश संभवै सो अज्ञात सुखादिक है नहीं; किंतु सुखादिक औ तिनका ज्ञान एक कालमें उपजैंहैं, यातैं अज्ञात सुखादिकनके अभावतैं सुखादिगोचरवृत्तिसें अज्ञानका नाश संभवै नहीं, तैसें ईश्वरकूं असाधारण

रूपतः सकल पदार्थ सदा प्रत्यक्ष प्रतीत होवें हैं, यातें अज्ञानके अभावतः मायाकी वृत्तिरूपज्ञानतैभी अज्ञानका नाश संभवै नहीं शुक्ति, रजतादिक मिथ्या पदार्थनकी औ तिनके ज्ञानकीभी एककालमें उत्पात्ति होवै है, यातें भ्रमवृत्तिसैभी अज्ञानका नाश होवै नहीं. तैसै धाराबाहिक वृत्ति होवै तहांभी उक्त लक्षणकी द्वितीयादिवृत्तिमें अव्याप्ति है. काहेतै ? ज्ञानधारा होवै तहां प्रथम ज्ञानसै अज्ञानका नाशहुयै द्वितीयादिक ज्ञानकूं अज्ञानकी नाशकता संभवै नहीं यातें प्रकाशक पारिणामकूं वृत्ति कहै हैं. याका भाव यह है:-अस्ति व्यवहारका हेतु जो अविद्या औ अंतःकरणका पारिणाम सो वृत्ति कहिये है. प्रकाशकपारिणामकूं वृत्ति कहै भी अज्ञात-पदार्थगोचरवृत्तिमें ही प्रकाशकता है औ अनावृतगोचर वृत्तिमें प्रकाशकता है नहीं. काहेतै ? अनावृतचेतनके संबंधसै ही विषयप्रकाशके संभवतै वृत्तिमें प्रकाशकताकल्पना अयोग्य है, यातें वृत्तिमें अज्ञाननाशकतासै बिना अन्यविध प्रकाशकताके असंभवतै द्वितीयलक्षणकी भी प्रथम-लक्षणकी नाई सुखादिगोचर वृत्तिमें अव्याप्ति होवैगी यातें अस्तिव्यवहारका हेतु अविद्या अंतःकरणका पारिणाम वृत्ति कहिये हैं, परोक्षवृत्तिमेंभी अस्तिव्यवहारकी हेतुता स्पष्ट है. घटादिगोचर अंतःकरणकी वृत्तिकूं घटादिज्ञान कहै हैं, यद्यपि अद्वैत सिद्धांतमें वृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं ज्ञान कहै हैं, अबाधितवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं प्रमाज्ञान कहै हैं, बाधित जो रज्जु सर्पादिक तद्गोचरवृत्त्यवच्छिन्नचेतनकूं अप्रमाज्ञान कहै हैं, तथापि चेतनमें ज्ञानशब्दका प्रयोग तथा प्रमाशब्दका औ अप्रमा शब्दका प्रयोग वृत्ति-संबंधतै होवै है; यातें वृत्तिकूंभी बहुत स्थानमें ज्ञान कहै हैं; इसरीतिसै प्रमा अप्रमा भेदसै दो प्रकारकी वृत्ति कही.

प्रत्यक्षके लक्षणसहित प्रमाअप्रमारूप वृत्तिज्ञानका भेद ॥४॥

अप्रमाभी यथार्थ अयथार्थ भेदसै दो प्रकारकी कही. ईश्वरका ज्ञान सुखादिगोचर ज्ञान यथार्थअप्रमा है, शुक्तिरजतादिक भ्रम अयथार्थ अप्रमा है; जो प्रमाणजन्य यथार्थज्ञान होवै सो प्रमा होवै है;

ईश्वर ज्ञानादिक प्रमाणजन्य नहीं, यातें प्रमा नहीं, दोषजन्य नहीं, यातें प्रमभी नहीं, औ बहुत ग्रंथनमें तौ प्रमाका अन्यही लक्षण कहा है. ताके अनुसार तौ ईश्वर ज्ञानादिकभी यथार्थज्ञान प्रमा हैं, परंतु यथार्थ अय-  
 थार्थ भेदसैं स्मृति दो प्रकारकी है, सो दोनूं प्रकारकी प्रमा नहीं है,  
 तिनके मतमें प्रमाका यह लक्षण है. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवा-  
 ला जो स्मृतिसैं भिन्न ज्ञान सो प्रमा कहिये है; शुक्तिरजतादिज्ञान स्मृतिसैं  
 भिन्न हैं, अबाधित अर्थकूं विषय करें नहीं, किंतु बाधित अर्थकूं विषय  
 करें हैं, यातें प्रमा नहीं. अबाधित अर्थकूं विषय करनेवाला स्मृति ज्ञान  
 भी है. औ स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहार है नहीं यातें स्मृतिभिन्न जो अबा-  
 धित अर्थगोचरज्ञान सो प्रमा कहिये है. यद्यपि अन्य यथार्थ ज्ञानकी  
 नाई यथार्थ स्मृति भी संवादिप्रवृत्तिकी जनक होनेतैं स्मृति साधारणही  
 प्रमाका लक्षण चाहिये; तथापि संवादि प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें  
 भी है सो प्रवृत्तिका उपयोगिप्रमात्व तौ अबाधित अर्थ गोचरत्वरूप है ।  
 प्रमाव्यवहारकी उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है? काहेतैं लौकिक शास्त्रीय  
 भेदसैं व्यवहारके दो भेद हैं. शास्त्रसैं बाह्य जो लोक शब्द प्रयोग करै  
 सो लौकिक व्यवहार कहिये है; शास्त्रकी पारिभाषासैं जो शब्दप्रयोग  
 सो शास्त्रीयव्यवहार कहिये है; शास्त्रसैं बाह्य तौ कोई प्रमाव्यवहार  
 करै नहीं; औ कोई पंडित तथा शब्दप्रयोग करै है तौ शास्त्रकी  
 पारिभाषाके संस्कारतैं करै है, यातें केवल शास्त्रीय प्रमाव्यवहार है, औ  
 प्राचीन ग्रंथकारोंनैं स्मृतिसैं भिन्न यथार्थ ज्ञानमेंही प्रमाव्यवहार किया है,  
 यातें स्मृतिसैं व्यावृत्तही प्रमाका लक्षण कहा चाहिये “ यथार्थानुभवः  
 प्रमा ” यह प्रमाका लक्षण प्राचीन आचार्योंनैं लिख्या है, स्मृतिभिन्न  
 ज्ञानकूं अनुभव कहैं हैं, यातें स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं, औ  
 प्रत्यक्षादि ज्ञानोंसैं विलक्षण स्मृतिज्ञान है. प्रत्यक्षादि सकल ज्ञानोंमें  
 अनुभवत्व है स्मृतिमें नहीं है; यातें अनुभवत्वके सत्त्वासत्त्वतैं  
 प्रत्यक्षादिक औ स्मृति परस्पर विजातीय हैं, जैसे प्रत्यक्ष

अनुमिति शाब्दादि ज्ञानोंमें प्रत्यक्षत्व अनुमितित्व शाब्दत्वादिक विलक्षण धर्म होनेतैं प्रत्यक्षादिज्ञान परस्पर विजातीय हैं, विजातीय प्रमाके करणरूप प्रमाणभी प्रत्यक्ष अनुमान शाब्दादिके भिन्न हैं, तैसैं सकल अनुभवसैं विजातीय स्मृति है, ताका कारण अनुभव है, सो किसी प्रमाका कारण नहीं यातैं प्रमाण नहीं. यद्यपि व्याप्तिका प्रत्यक्ष अनुमितिका कारण होनेतैं अनुमान प्रमाण है तैसैं पदका प्रत्यक्ष शाब्दप्रमाण गवयमें गोसादृश्यका प्रत्यक्ष उपमान प्रमाण है, औ प्रत्यक्ष ज्ञानभी अनुभवकाही विशेष है, यातैं अनुभव प्रमाण नहीं. यह कथन असंगत है, तथापि व्याप्तिज्ञानत्वरूपतैं व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु है, अनुभवत्वरूपतैं व्याप्तिज्ञान अनुमितिका हेतु नहीं; तैसैं पद प्रत्यक्ष औ सादृश्य ज्ञानभी अनुभवत्वरूपतैं शाब्दी प्रमा औ उपमिति प्रमाके हेतु नहीं स्मृतिज्ञानमें अनुभवत्वरूपतैं पूर्वानुभव स्मृतिका हेतु है, यातैं प्रमाण नहीं जो स्मृतिज्ञानकूंभी प्रमा कहैं तौ विजातीयप्रमाका कारण पृथक् प्रमाण होवैहै, यातैं न्यायशास्त्रमें तौ अनुभव नाम पंच प्रमाण कहा चाहिये भट्ट औ वेदांतमतमें सप्तप्रमाण कहा चाहिये; यातैं सकलग्रंथकारनकूं स्मृतिमें प्रमाव्यवहार इष्ट नहीं औ जो कोई यथार्थज्ञानमात्रतैं प्रमाव्यवहार मानैं तौ तिसके अनुसार प्रमाके लक्षणमें स्मृतिभिन्न ऐसा निवेश नहीं करना अबाधित अर्थकूं विषयकरनेवाला ज्ञान प्रमा कहियेहै. भ्रम अनुभवजन्य अयथार्थस्मृति तौ बाधित अर्थकूं विषय करै है, यातैं तामैं अतिव्याप्ति नहीं औ यथार्थ अनुभवजन्य स्मृतिमें लक्षण जावै वहां प्रमाव्यवहार इष्ट है, यातैं अतिव्याप्ति नहीं. अलक्ष्यमें लक्षणका गमन होवै तौ अतिव्याप्ति होवै. यथार्थस्मृतिभी लक्ष्य है, यातैं अतिव्याप्ति नहीं, या मतके अनुसार यथार्थ अयथार्थ वेदसे वृत्ति दो प्रकारकी है. यथार्थकूं प्रमा कहैं हैं, अयथार्थकूं अप्रमा कहैंहैं; यामतमें प्रमाके सप्तभेद हैं:— प्रत्यक्ष १ अनुमिति २ शाब्दी ३ उपमिति ४ अर्थापत्ति ५ अनुपलब्धिद्वये च द्भेद हैं. तैसैं यथार्थस्मृतिभी प्रमाका सप्तम भेद है. परंतु सकल ग्रंथनकी तौ



यह मर्यादा है स्मृतिमें प्रमाव्यवहार नहीं, यातें प्रत्यक्षादि भेदतैं प्रमारूपवृत्ति षट् प्रकारकी है। बाह्य आंतरभेदतैं प्रत्यक्ष प्रमा दो प्रकारकी है। अबाधित बाह्यपदार्थगोचरवृत्ति बाह्यप्रत्यक्षप्रमा कहिये है; औ भोत्रादि पंचइन्द्रियते पंचविध बाह्यप्रत्यक्षप्रमा होवैहै। कहूं शब्दतैं भी बाह्यगोचर अपरोक्ष वृत्ति होवैहै, जैसे “दशमस्त्वमसि” या शब्दतैं स्थूल शरीरका अपरोक्ष ज्ञान हैं; इसरीतिसैं कारणभेदतैं बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके षट् भेद हैं। औ कितने ग्रंथकार अनुपलब्धि प्रमाणजन्य अभाव गोचर वृत्तिकूंभी अपरोक्षवृत्ति कहैं हैं, तिनके मतमें भोत्रादिपंच इन्द्रिय औ शब्द तथा अनुपलब्धि ये सप्त बाह्य प्रत्यक्षप्रमाके कारण हैं; यातैं बाह्य प्रत्यक्षप्रमा सप्तविध है, परंतु यह अर्थ पूर्व लिख्या है। धर्माधर्मकी नाई प्रत्यक्षयोग्यता अभावमें नहीं, यातैं वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसैं अभाववच्छिन्न चेतनका अभेद हुयेभी अभावगोचरवृत्ति अपरोक्ष नहीं है, किंतु अनुमित्यादिकनकी नाई अनुपलब्धिप्रमाणजन्य अभावगोचरवृत्ति प्रत्यक्ष वृत्तिसैं विलक्षण है, यातैं बाह्य प्रत्यक्ष प्रमाके षट् भेद हैं सप्त नहीं आन्तर प्रत्यक्षप्रमाभी दो प्रकारकी है एक आत्मगोचर है दूसरी अनात्मगोचर है। आत्मगोचरभी दो प्रकारकी है। एक शुद्धात्मगोचर है दूसरी विशिष्टात्मगोचर है शुद्धात्म गोचरभी दो प्रकारकी है। एक तौ ब्रह्मागोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है। त्वंपदार्थबोधक वेदांतवाक्यसैं “शुद्धः प्रकाशोऽहम्” ऐसी अन्तःकरणकी वृत्ति होवै है, तावृत्तिदेशमें ही अन्तःकरणउपहित शुद्धचेतन है; यातैं वृत्त्यवच्छिन्न चेतन औ विषयावच्छिन्न चेतनका अभेद होनेतैं वह वृत्ति अपरोक्ष है; औ ता वृत्तिके विषय शुद्धचेतनमें ब्रह्मताभी है परंतु ब्रह्माकार वृत्ति हुई नहीं। काहेतैं ? अवांतरवाक्यसैं वृत्ति हुई है, महावाक्यसैं होती तौ ब्रह्माकारभी होती काहेतैं ? शब्दजन्यज्ञानका यह स्वभाव है—सन्निहित पदार्थकूं जिस रूपतैं शब्दबोधन करै तिस रूपकूंही विषय कहै है औ जिस रूपतैं शब्द कहैं नहीं तिस रूपतैं शब्दजन्यज्ञान विषय करै नहीं। जैसे दशमपुरुषकूं “दश-

भोस्ति" इसरीतिसें कहै तब "दशमोऽहम्" इसरीतिसें भोताकूं ज्ञान होवै नहीं, जैसे दशममें आत्मता है तथापि आत्मताबोधक शब्दाभावतैं आत्मताका ज्ञान होवै नहीं, तैसें आत्मामें ब्रह्मता सदा है तौभी ब्रह्मताबोधक शब्दाभावतैं ज्ञान होवै नहीं, यातैं उक्तवृत्ति वृद्धागोचर शुद्धात्मगोचर आंतर प्रत्यक्षप्रमा है.

प्रत्यक्षके संगतैं यह शंका होवैहै:-सिद्धांतमें इंद्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष होवैहै इसका तौ अंगीकार नहीं, किंतु वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसें विषयावच्छिन्नचेतनका अभेदही ज्ञानकी प्रत्यक्षताका हेतु है. जहां इंद्रियसंबंध घटादिक होवै तहां इंद्रियद्वारा अंतःकरणकी वृत्ति बाह्य जायकै विषयके आकारके समानाकार होयकै विषयतैं संबंधवती होवै है; यातैं वृत्तिचेतनकी औ विषयचेतनकी उपाधि एक देशमें होनेतैं उपहित चेतनकाभी अभेद होवैहै तैसें सुखादिकनका ज्ञान यद्यपि इंद्रियजन्य नहीं औ शुद्धात्मज्ञानभी शब्दजन्य है इंद्रियजन्य नहीं तथापि विषयचेतन औ वृत्तिचेतनका भेद नहीं. काहेतैं? सुखाकार वृत्ति अंतःकरणदेशमें है औ सुखभी अंतःकरणमें है; यातैं वृत्त्युपहित चेतन विषयोपहित चेतनका अभेद है. तैसें आत्माकार वृत्तिका उपादानकारण अंतःकरण है औ अंतःकरण उपहित चेतनके अभिमुख हुई है यातैं आत्माकार वृत्तिभी अंतःकरण देशमें होवै है सो अंतःकरणही शुद्ध आत्माकी उपाधि है; इसरीतिसें दोनूं उपाधि एकदेशमें होनेतैं वृत्तिचेतन विषयचेतनका अभेद होवै है, यातैं सुखादिज्ञान शुद्धात्मज्ञान प्रत्यक्षरूप हैं. इहां यह निष्कर्ष है:-जहां विषयका प्रमातासें वृत्तिद्वारा अथवा साक्षात्संबंध होवै तिस विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष है, सो विषयभी प्रत्यक्ष कहिये है; जैसे घटका प्रत्यक्ष ज्ञान होवै तब घट प्रत्यक्ष है ऐसा व्यवहार होवै है. बाह्यपदार्थनका वृत्तिद्वारा प्रमातासें संबंध होवै है. सुखादिकनका प्रमातासें साक्षात्संबंध है. अर्थात् सुखादिकनका प्रमातासें वर्तमानसंबंध नहीं, यातैं अर्थात् सुखादिकनका

ज्ञान स्मृतिरूप है प्रत्यक्षरूप नहीं. अतीत सुखादिकनकाभी प्रमातासँ संबंध तो हुया है; तथापि प्रत्यक्ष लक्षणमें वर्तमानका निवेश है, प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्य विषय प्रत्यक्ष कहिये है, प्रमातासँ वर्तमानसंबंधी योग्यविषयका ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है योग्य नहीं कहें तो धर्मादिक सदा प्रमाताके संबंधी हैं; यातें सदाही प्रत्यक्ष कहे चाहिये औ तिनका शब्दादिकनसँ ज्ञान होवै सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहा चाहिये धर्मादिक प्रत्यक्षयोग्य नहीं, यातें लक्षणमें योग्यपदके निवेशते दोष नहीं; योग्यता अयोग्यता अनुभवके अनुसार अनुमेय है; जा वस्तुमें प्रत्यक्षताका अनुभव होवै तामें योग्यता औ जामें प्रत्यक्षताका अनुभव नहीं होवै तामें अयोग्यता। यह अनुमान अथवा अर्थापत्तिसँ ज्ञान होवै; योग्यता अयोग्यता इसरीतिसँ नैयायिकनकूं भी माननी चाहिये; तिनके मतमें सुखादिक औ धर्मादिक आत्माके धर्म हैं, तिनमें मनःसंयुक्त समवायसंबन्ध सर्वसँ मनका है तथापि योग्यता होनेतें सुखादिकनका मानस साक्षात्कार होवै है; औ योग्यताके अभावतें धर्मादिकनका सक्षात्कार होवै नहीं; यातें योग्यता अयोग्यता सर्वमतमें अंगीकरणीय है; इसरीतिसँ प्रत्यक्षयोग्य वस्तुका प्रमातासँ वर्तमानसंबन्ध होवै तहां प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है।

या अर्थमें यह शंका है:—ब्रह्मगोचरज्ञान परोक्ष नहीं हुया चाहिये. का हेतै? ब्रह्मका प्रमातासँ असंबन्ध होवै तो बाह्यादि ज्ञानकी नाई ब्रह्मज्ञानभी परोक्ष हावै. जब अवांतर वाक्यसँ सत्यस्वरूप ज्ञानस्वरूप अनंतस्वरूप ब्रह्म है ऐसी वृत्ति हावै तिसकालमें भी ब्रह्मका प्रमातासँ संबंध है, यातें अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी प्रत्यक्षही हुया चाहिये औ सिद्धांतमें अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान प्रत्यक्ष नहीं किंतु परोक्ष है सो उक्त रीतिसँ संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—प्रत्यक्ष लक्षणमें विषयका योग्यताविशेषण कसा है तैसँ योग्यप्रमाणजन्यता ज्ञानका विशेषण है यातें उक्त दोष नहीं. काहेतै? प्रमातासँ वर्तमानसंबन्धवाला जो योग्य विषय ताका योग्यप्रमाणज-

अज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या लक्षणमें उक्तदोष नहीं कहेंत? वाक्यका यह स्वभाव है. श्रोताके स्वरूपबोधक पदघटित वाक्यमें अपरोक्षज्ञान होवै है; श्रोताके स्वरूपबोधक पदरहितवाक्यमें परोक्षज्ञान होवै है, विषयसन्निहित होवै औ प्रत्यक्षयोग्य होवै तौभी स्वरूपबोधक पदरहित वाक्यमें अपरोक्ष ज्ञान होवै नहीं. जैसे दशमबोधक द्विविध वाक्य है एकतो “दशमोऽस्ति” ऐसा वाक्य है औ दूसरा “दशमस्त्वमसि” ऐसा वाक्य है. तिनमें प्रथम वाक्य तौ श्रोताके स्वरूपबोधक पदरहित है, औ दूसरा वाक्य श्रोताके स्वरूपका बोधक जो त्वंपद तासैं घटित कहिये युक्त है; तिनमें प्रथमवाक्य श्रोताकूं दशमका परोक्षज्ञान ही होवै है. वाक्यजन्यज्ञानका विषय दशमपुरुष है सो दोनूं स्थानमें अतिसन्निहित है. जो स्वरूपसैं भिन्न होवै औ संबंधी होवै सो सन्निहित होवै है. दशम पुरुष श्रोताके स्वरूपसैं भिन्न नहीं, किंतु श्रोताका स्वरूप है, यातैं अतिसन्निहित है औ प्रत्यक्षयोग्य है. जो प्रत्यक्षयोग्य नहीं होवै तौ द्वितीयवाक्यसैं भी दशमका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं चाहिये औ द्वितीयवाक्यसैं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै है यातैं प्रत्यक्षयोग्य है. इसरीतिसे अतिसन्निहित औ वाक्यजन्य प्रत्यक्ष योग्य दशमका जो वाक्यसैं प्रत्यक्ष ज्ञान होवै नहीं वह वाक्य अयोग्य है. द्वितीय वाक्यसैं तिसी दशमका अपरोक्ष ज्ञान होवै है, यातैं द्वितीय वाक्य योग्य है. वाक्यनकी योग्यता अयोग्यतामें और तौ कोई हेतु है नहीं; स्वरूपबोधक पदघटितत्व औ स्वरूपबोधक पदरहितत्वही योग्यताके औ अयोग्यताके संपादक हैं. इसरीतिसे “दशमस्त्वमसि” यह वाक्य तो योग्य प्रमाण है तिससैं जन्य “दशमोऽहम्” यह प्रत्यक्ष ज्ञान है तैसे “दशमोऽस्ति” यह वाक्य अयोग्य प्रमाण है, तिससैं जन्य कहिये उत्पन्न जो “दशमः कुत्रचिदस्ति” ऐसा दशमका ज्ञान सो परोक्ष है. तैसे ब्रह्मबोधकवाक्यभी दो प्रकारके हैं. ( “सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म ” ) इसरीतिके अवांतरवाक्य हैं. ( “तत्त्वमसि” ) इस रीतिके महावाक्य हैं अवांतरवाक्यनमें श्रोताका स्वरूपबोधक पद नहीं है यातैं प्रत्यक्षज्ञानके जननमें योग्य अवांतरवाक्य नहीं औ महावाक्यनमें श्रोताके स्वरूपके

बोधक त्वमादिपद हैं यातैं प्रत्यक्ष ज्ञानजननमें योग्य महावाक्य है; इस रीतिसें योग्यप्रमाण महावाक्य है तिनसें उत्पन्न हुया ज्ञान प्रत्यक्ष है औ अयोग्यप्रमाण “सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म” इत्यादि वाक्य हैं. तिनसें उपज्या ब्रह्मका ज्ञान परोक्ष होवै है. अवांतर वाक्यभी दो प्रकारके हैं; तत्पदार्थके बोधक हैं औ त्वंपदार्थके बोधक हैं. तिनमें तत्पदार्थबोधक वाक्य तौ अयोग्य हैं, औ “य एष ह्यंतर्ज्योतिः पुरुषः” इत्यादिक त्वंपदार्थबोधक अवांतरवाक्यभी महावाक्यनकी नाई योग्य है अयोग्य नहीं काहेतैं? श्रोताके स्वरूपके बोधक तिनमें पद हैं, यातैं त्वंपदार्थबोधक अवांतर वाक्यनतैं अपरोक्ष ज्ञान होवै है परंतु वह अपरोक्ष ज्ञान ब्रह्माभेदगोचर नहीं यातैं परम पुरुषार्थका साधक नहीं; किंतु परम पुरुषार्थका साधक जो अभेदज्ञान तामें पदार्थशोधनद्वारा उपयोगी है. इसरीतिसें प्रमातासें संबंधीभी ब्रह्म है औ योग्य है, तथापि अयोग्य जो अवांतर वाक्य तिनसें ब्रह्मका परोक्षज्ञान संभवै है.

या कहनेमें अन्यशंका होवैहै:—प्रमातासें वर्तमान संबंधवाला—जो योग्य विषय ताका योग्य प्रमाणजन्य ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान कहिये है. या कहनेमें सुखादिकनके प्रत्यक्षमें उक्त लक्षणका अभाव है. काहेतैं? सुखादि प्रत्यक्षमें प्रमाणजन्यताके अभावतैं योग्य प्रमाणजन्यता सर्वथा सम्भवै नहीं, यातैं उक्त लक्षणमें अव्याप्ति दोष है.

या शंका यह समाधान है:—योग्यप्रमाणजन्यताका लक्षणमें प्रवेश नहीं; किंतु अयोग्यप्रमाणजन्यताका प्रवेश है. यातैं अव्याप्ति नहीं; काहेतैं? प्रमातासें वर्तमानसंबंधवाला जो योग्य विषय ताका जो अयोग्य-प्रमाणसें अजन्यज्ञान सो प्रत्यक्ष ज्ञान कहिये है, इसरीतिसें कहे अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानकी व्यावृत्ति होवैहै. उक्तरीतिसें ब्रह्मात्रके बोधक अवांतरवाक्य अयोग्यप्रमाण हैं. “ब्रह्मास्ति” यह परोक्ष ज्ञान तिनतैं जन्य है अजन्य नहीं परोक्ष ज्ञानमें लक्षण जावै नहीं औ. सुखादिगोचर



ज्ञानका संप्रह होवै है. काहेतैं ? सुखादिगोचर ज्ञान किसी प्रमाणतैं जन्य नहीं, यातैं अयोग्यप्रमाणतैं अजन्य है औ इंद्रियजन्य घटादिज्ञान तैसें महावाक्यजन्य ब्रह्मज्ञान योग्य प्रमाण जन्य होनेतैं अयोग्य प्रमाणतैं अजन्य है, यातैं प्रत्यक्ष ज्ञानका उक्त लक्षण दोषरहित है.

पूर्व प्रसंग यह है:-शुद्धात्मगोचरप्रमा दो प्रकारकी है. एक ब्रह्मा-गोचर है दूसरी ब्रह्मगोचर है. ब्रह्मगोचर कहि आये महावाक्यजन्य "अहं ब्रह्मास्मि" इसरीतिसें ब्रह्मसें अभिन्न आत्माकूं जो विषय करै सो ब्रह्मगो-चर शुद्धात्मगोचर प्रत्यक्ष प्रमा है.

"अहं ब्रह्मास्मि" या ज्ञानकूं वाचस्पति मनोजन्य कहैं हैं औरनके मतमें यह ज्ञान वाक्यजन्य है तामेंभी इतना भेद है. सक्षेपशारीरकका यह सिद्धांत है:-महावाक्यतैं ब्रह्मका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवैहै कदीभी परोक्ष ज्ञान महावाक्यतैं होवै नहीं. अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:-विचारसहित महा-वाक्यतैं अपरोक्ष ज्ञान होवैहै, विचाररहित केवल वाक्यतैं परोक्षज्ञान होवैहै, सर्वके मतमें "अहं ब्रह्मास्मि" यह ज्ञान शुद्धात्मगोचर है औ ब्रह्मगोचर है तैसें प्रत्यक्षहै. या अर्थमें किसीका विवाद नहीं. शुद्धात्मगोचरप्रमाके दो भेद कहे औ विशिष्टात्मगोचरप्रत्यक्षप्रमाके अनंत भेद हैं, "अहमज्ञः अहं कर्ता, अहं सुखी अहं दुःखी अहं मनुष्यः" इसतैं आदि अनंत भेद हैं यद्यपि अबाधित अर्थकूं विषय करै सो ज्ञान प्रमा कहिये है "अहं कर्ता" इत्यादिक ज्ञानका "अहं न कर्ता" इत्यादिक ज्ञानसें बाध होवै है. ताकूं प्रमा कहना संभवैं नहीं. तथापि संसारदशामें अबाधित अर्थकूं विषय करै सो प्रमा कहिये है. संसारदशामें उक्तज्ञानोंका बाध होवै नहीं यातैं प्रमा है, इसरीतिसें आत्मगोचर आंतरप्रत्यक्षप्रमाके भेद कहे. औ "मयि सुखम् मयि दुःखम्" इत्यादिक सुखादिगोचर ज्ञानभी आत्मगोचरप्रत्यक्ष प्रमा है परंतु "अहं सुखी, अहं दुःखी इत्यादिक प्रमामें तौ अहंपदका अर्थ आत्मा विशेष्य है और सुखदुःखादिक विशेषण हैं. "मयि सुखं मयि

दुःखम्” इत्यादिक प्रामाण्ये सुखदुःखादिक विशेष्य हैं आत्मा विशेषण है, यातें ‘माये सुखम्, माये दुःखम्’ इत्यादिक ज्ञानकं आत्मगोचर प्रत्यक्षप्रमा नहीं कहें हैं किंतु सुखादिक विशेष्य होनेतें अनात्मगोचर आंतरप्रत्यक्ष प्रमा कहें हैं. वाचस्पतिके मतमें विशिष्टात्मज्ञान औ सुखादिज्ञान मनो-जन्य हैं. औ सिद्धांतमें अंतःकरणविशिष्ट आत्मामें अन्तःकरणभाग साक्षीभास्य है औ चेतनभाग स्वयंप्रकाश है; तैसैं सुखादिकमी साक्षीभास्य हैं. कोई ज्ञान मनोजन्य नहीं, यातें मन इंद्रिय नहीं इस रीतिसैं स्मृतिसैं भिन्न यथार्थ वृत्तिकूं प्रमा कहें हैं; ताके भेद कहे; स्मृतिरूप अंतःकरणकी वृत्तिभी यथार्थअयथार्थ भेदसैं दो प्रकारकी है तिनमें यथार्थ स्मृति दो प्रकारकी है; आत्मस्मृति औ अनात्मस्मृति तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्य अनुभवतें आत्मतत्त्वकी स्मृति यथार्थ आत्मस्मृति है, व्यावहारिक प्रपंचका मिथ्यात्वअनुभव हुआ ताके संस्कारतें मिथ्यात्वरूपतें प्रपंचकी स्मृति यथार्थ अनात्मस्मृति है; तैसैं अयथार्थ स्मृतिभी दो प्रकारकी है; एक आत्मागोचर अयथार्थ स्मृति है औ अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. अहंकारादिक-नमें आत्मत्वभयरूप अनुभवके संस्कारतें अहंकारादिकनमें आत्मत्वकी स्मृति आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. तैसैं आत्मामें कर्तृत्व अनुभवके संस्कारतें ‘आत्मा कर्ता है’ यह स्मृतिभी आत्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. औ प्रपंचमें सत्यत्व भयके संस्कारतें ‘प्रपंच सत्य है’ यह स्मृति अनात्मगोचर अयथार्थ स्मृति है. यथार्थअयथार्थभेदसैं वृत्तिदो प्रकारकी कही, स्मृतिभिन्न यथार्थवृत्ति प्रमा कही, यथार्थअनुभवजन्य स्मृति यथार्थ कही औ अयथार्थअनुभवजन्य स्मृति अयथार्थ कही. अनुभवमें यथार्थता अबाधित अर्थरुत है, अबाधित अर्थविषयक अनुभव यथार्थ कहियेहै. प्रमा कहियेहै; यातें अबाधित अर्थके अधीन अनुभवमें यथार्थता है औ स्मृतिमें यथार्थता औ अयथार्थता अनुभवके अधीन है; स्मृतिसैं भिन्न जो ज्ञान ताकूं अनुभव कहें हैं, सोभी यथार्थ अयथार्थ भेदसैं दो

प्रकारका है. यथार्थानुभव तो कदा अब अयथार्थानुभवका निरूपण करें हैं अयथार्थस्मृतिका निरूपण तो पूर्व कदा है सोभी अनुभवके अय-  
थार्थता अधीन है; यानें अयथार्थानुभवका निरूपण कदा चाहिये.

### संशयरूपभ्रमका लक्षण और भेद ॥ ५ ॥

अयथार्थानुभव दो प्रकारका है:-एक संशयरूप है औ दूसरा निश्चयरूप है. अयथार्थकूँही भ्रम कहें हैं, संशय ज्ञानभी भ्रम है. काहेतैं! स्वभावाधिकरणमें अवभासकूं भ्रम कहें हैं औ संशय ज्ञानभी परस्पर विरुद्ध उभयविषयक होवै है. तिनमें एकका अभाव होवै है यातैं संशयमें भ्रमका लक्षण है. एक विशेष्यमें विरुद्ध दो विशेषणका ज्ञान संशय कहिये है. जैसे स्थाणुका “स्थाणुर्न वा” ऐसा ज्ञान होवै अथवा “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा ज्ञान होवै; दोनूंकूं संशय कहें हैं. तहां स्थाणु विशेष्य है स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभाव विशेषण है दोनूं विरुद्ध हैं. एक अधिकरणमें साथि रहें नहों, यातैं स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व औ स्थाणु-  
त्वाभावरूप विरुद्ध उभयविशेषणका ज्ञान होनेतैं प्रथम संशयमें लक्षण संभवै है; तैसें द्वितीय संशयमेंभी लक्षण संभवै है. काहेतैं ! स्थाणुरूप एक विशेष्यमें स्थाणुत्व पुरुषत्वरूप विरुद्ध उभय विशेषणका ज्ञान है. जैसे स्थाणुत्व औ स्थाणुत्वाभावका परस्पर विरोध हैं तैसें स्थाणुत्व पुरुषत्वकाभी विरोध अनुभवसिद्ध है. यातैं प्रथम संशय तो विरुद्ध भावाभाव उभयगोचर है तैसें द्वितीयसंशय विरुद्ध उभयभावगोचर है. औ न्यायके ग्रंथनमें तो यह लिख्या है:-भावाभावगोचरही संशयज्ञान होवै है, केवल भावगोचर संशय होवै नहीं. जहां “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” ऐसा संशय होवै तहांभी स्था-  
णुत्व औ स्थाणुत्वाभाव पुरुषत्व औ पुरुत्वाभाव ये च्यारि कोटि हैं. यातैं द्विकोटिक औ चतुष्कोटिक दो प्रकारका संशय होवै है. “स्था-  
णुर्न वा” यह द्विकोटिक संशय है “स्थाणुर्वा पुरुषो वा” यह चतुष्कोटिक संशय है. एक धर्मीमें प्रतीति धर्मकूं कोटि कहें हैं, यातैं

केवल भावगोचरसंशय न्यायमतमें अप्रसिद्ध है; सर्व प्रकारसे संशयज्ञान भ्रमरूप है. दो विरुद्ध विशेषण एकमें होवें नहीं एकका अभावही होवैगा. जैसे स्थाणुमें स्थाणुत्व है औ स्थाणुत्वका अभाव नहीं है, यातें स्थाणु-त्वाभावरहित स्थाणुमें स्थाणुत्वका अभावज्ञान भ्रमरूप है, परंतु एक अंशमें संशयज्ञान भ्रम होवै है, सकलअंशमें भ्रम होवै नहीं. जहां स्था-णुमें “ स्थाणुर्न वा ” यह संशय होवै तहां अभावअंशमें भ्रम है. और जहां पुरुषमें “ स्थाणुर्न वा ” ऐसा संशय होवै तहां अभाव अंश तौ पुरुषमें है स्थाणुत्व अंश नहीं है यातें भाव अंशमें भ्रम है, इसरीतिसे भावाभावगोचर संशय होवै है, तिनमें एक अवश्य रहेगा, यातें संशयज्ञा-न एक अंशमें भ्रम होवै. औ विरोधी उभयभावगोचरभी संशय मानें तौ सकल अंशमेंभी संशयकूं भ्रमत्व संभवै है. जैसे “ स्थाणुर्वा पुरुषो वा ” या संशयकूं चतुष्कोटिक नहीं मानें उभयकोटिकही मानें औ स्थाणु औ पुरुषतें भिन्न किसी पदार्थमें “ स्थाणुर्वा पुरुषो वा ” ऐसा संशय होवै तहां संशयके धर्मीमें “ स्थाणुत्व पुरुषत्व दोनूं नहीं हैं. यातें दोनूंकका ज्ञान भ्रम है, संशयमें जो विशेष्य होवै सो संशयमें धर्मी कहियेहै औ विशेष-णकूं धर्म कहैं हैं, यातें एकधर्मीमें विरुद्ध नानाधर्मका ज्ञान संशय कहिये है, या लक्षणतें उक्त लक्षणका भेद नहीं; परंतु इतना भेद है:- उक्त लक्षणमें उभय पद हैं, यातें चतुष्कोटिक संशयमें उक्तलक्षणकी अव्याप्ति है. काहेतें? चतुष्कोटिक संशयमें एक विशेष्यमें च्यारि विशे-षण प्रतीति होवै हैं उभय विशेषण नहीं. यद्यपि जहां च्यारि होवैं तहां तीनि औ दो तथा एकमी होवै है, तथापि अधिक संख्यासे न्यूनसंख्याका बाध होवै है. इसीवास्ते जहां पंच ब्राह्मण होनेतें कोई च्यारि ब्राह्मण कहै तौ उसकूं मिथ्यावादी कहैं हैं, न्यूनसंख्या यद्यपि अधिक संख्याके अन्तर्भूत है तथापि न्यूनसंख्याका व्यवहार होवै नहीं; यातें उभयपद घटित लक्षणकी चतुष्कोटिक संशयमें अव्याप्ति होनेतें नाना पद कत्या है एकसे भिन्नकं नाना कहैं हैं, द्विकोटिक संशयकी नाई चतुष्कोटिक

संशयभी व्यापारधर्म गोचर होनेतैं नानाधर्मगोचर है यातैं अभ्याप्ति नहीं इसरीतिसे संशयभी भ्रम है.

भ्रमके भेदनिरूपणतैं उत्तर निश्चयभ्रमका विस्तारसैं लक्षण कहेंगे. संशय निश्चयरूप भ्रम अनर्थका हेतु है, यातैं निवर्तनीय है, जिज्ञासुकूं निवर्तनीय जो भ्रम ताके भेद कहैं हैं:—संशयरूप भ्रम दो प्रकारका है. एक प्रमाणसंशय है औ दूसरा प्रमेयसंशय है. प्रमाणगोचर संदेह प्रमाणसंशय कहिये है ताहीकूं प्रमाणगत असंभावना कहैं हैं, वेदांतवाक्य अद्वितीय ब्रह्मविषै प्रमाण हैं वानहीं हैं यह प्रमाणसंशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके प्रथमाध्यायके पठनसैं वा श्रवणतैं होवै है. प्रमेयसंशयभी आत्मसंशय और अनात्मसंशयभेदतैं दो प्रकारका है. अनात्मसंशय अनंतविध है ताके कहनेसैं उपयोग नहीं. आत्मसंशयभी अनेकप्रकारका है.

आत्मा ब्रह्मसैं अभिन्न है अथवा भिन्न है ? अभिन्न होवै तौभी सर्वदा अभिन्न है अथवा मोक्षकालमैही अभिन्न होवै है ? सर्वदा अभिन्न नहीं. सर्वदा भिन्न होवै तौभी आनंदादिक ऐश्वर्यवान् है अथवा आनंदादिक रहित है ? आनंदादिक ऐश्वर्यवान् होवै तौभी आनंदादिक गुण हैं अथवा ब्रह्मात्माका स्वरूप है इसतैं आदिलेके तत्पदार्थाभिन्नत्वंपदार्थविषै अनेकप्रकारका संशय है.

तैसैं केवल त्वंपदार्थगोचर संशयभी आत्मगोचर संशय है. आत्मा देहादिकनतैं भिन्न है वा नहीं ? भिन्न कहैं तौभी अणुरूप है वा मध्यपरिमाण है वा विभुपरिमाण है ? जो विभु कहैं तौभी कर्ता है अथवा अकर्ता है ? अकर्ता कहैं तौभी परस्पर भिन्न अनेक है अथवा एक है ? इसरीतिके अनेक संशय केवल त्वंपदार्थगोचर हैं.

तैसैं केवल तत्पदार्थगोचरभी अनेक प्रकारके संशय हैं. वैकुण्ठादिक-लोकविशेषवासी ईश्वर परिच्छिन्न हस्तपादादिक अवयवसहित शरीर है अथवा शरीररहित विभु है ? जो शरीररहित विभु कहैं तौभी परमाणु आदिका सापेक्ष जगत्का कर्ता है अथवा निरपेक्ष कर्ता है ? परमाणु आदिकनिरपेक्ष



कर्ता कहें तौभी केवल कर्ता है अथवा अभिन्न निमित्तोपादानरूप कर्ता है? जो अभिन्न निमित्तोपादान कहें तौभी प्राणिकर्मनिरपेक्ष कर्ता होनेतैं विषय कारितादिक दोषवाला है अथवा प्राणिकर्म सापेक्ष कर्ता होनेतैं विषयकारितादिक दोषरहित है? इसतैं आदि अनेकप्रकारके तत्पदार्थगोचरसंशय हैं, सो सकल संशय प्रमेयसंशय कहियेहैं; तिनकी निवृत्ति मननसैं होवैहै शारीरकके द्वितीयाध्यायके अध्ययनसैं वा श्रवणतैं मनन सिद्ध होवैहै, तासैं प्रमेयसंशयकी निवृत्ति होवैहै.

ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेयसंशय है. काहेतैं ? प्रमाके विषयकूं प्रमेय कहैहैं; ज्ञानसाधन मोक्षसाधनभी प्रमाके विषय होनेतैं प्रमेय है; यातैं ज्ञानसाधनका संशय औ मोक्षसाधनका संशयभी प्रमेय संशय है; ताकी निवृत्ति शारीरकके तृतीय अध्यायसैं होवैहै.

तैसैं मोक्षके स्वरूपका संशयभी प्रमेयसंशय है ताकी निवृत्ति शारीरकके चतुर्थाध्यायसैं होवैहै. यद्यपि शारीरकके चतुर्थाध्यायमें प्रथम साधनविचारही है उत्तर फलविचार है; मोक्षकूं फल कहैहैं, तथापि चतुर्थाध्यायमें साधनविचार जितनेमें है उतने चतुर्थाध्यायसहित तृतीयाध्यायसैं साधनसंशयकी निवृत्ति होवैहै. शिष्ट चतुर्थाध्यायसैं फलसंशयकी निवृत्ति होवैहै.

### निश्चयरूपभ्रमज्ञानका लक्षण ॥ ६ ॥

संशयनिश्चयभेदसैं भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. संशयभ्रमका निरूपण किया; अब निश्चयभ्रम कहैहैं:—संशयसैं भिन्नज्ञानकूं निश्चय कहैहैं. शुक्तिका शुक्तित्वरूपसैं यथार्थज्ञान औ शुक्तिका रजतत्वरूपतैं भ्रमज्ञान दोनूं संशयतैं भिन्नज्ञान होनेतैं निश्चयरूप हैं. बाधित अर्थ विषयक जो संशयतैं भिन्न ज्ञान सो निश्चय है, शुक्तिमें रजतविनिश्चयका विषय रजत हैं सो बाधित है. काहेतैं? संसारदशामैंही शुक्तिके ज्ञानतैं रजतका बाध होवैहै. बलज्ञानविना जाका बाध न होवै सो अबाधित कहियेहै. औ बलज्ञानविना ही शुक्तिआदिकनके ज्ञानतैं जाका बाध होवै सो बाधित

कहियेहै,अथवा प्रमाताके बाधविना जाका बाध नहीं होवै सो अबाधित कहिये है.प्रमाताके होनेतैं जाका बाध होवै सो बाधित कहिये है,अबाधित दो प्रकारका होवैहै.एक तौ सर्वदा अबाधित होवैहै दूसरा व्यावहारिक अबाधित होवै है.जिसका सर्वदा बाध नहीं होवै, ऐसा चेतन है; व्यवहार-दशमें बाध नहीं होवै ऐसा अज्ञान औ महाभूत तथा भौतिक प्रपंच है. सुखादिक प्रातिभासिक हैं, तौभी ब्रह्मज्ञानविना सुखादिकनका बाध होवै नहीं; यातैं अबाधित हैं; तिनका ज्ञान भ्रम नहीं तैसैं बाधित अर्थभी दो प्रकारका होवैहै, एक तौ व्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न-चेतनका विवर्त है, दूसरा प्रातिभासिक पदार्थावच्छिन्नचेतनका विवर्त है; शुक्तिमें रजतव्यावहारिक पदार्थावच्छिन्न चेतनका विवर्त है.काहेतैं?शुक्ति-रजतका अधिष्ठान शुक्त्यवच्छिन्न चेतन है शुक्ति व्यावहारिक है; औ स्वप्नमें शुक्ति प्रतीत होयकै तामैं रजतभ्रम होवै तिस रजतका स्वप्नमेंही शुक्तिज्ञानसैं बाध होवै,ता रजतका अधिष्ठान स्वप्नशुक्त्यवच्छिन्न चेतन है,स्वप्नकी शुक्ति प्रातिभासिक है,इसरीतिसैं बाधितपदार्थ दो प्रकारके हैं तिनका निश्चय कहिये भ्रमनिश्चय कहिये है.

### अध्यासका लक्षण औ भेद ॥ ७ ॥

भ्रमज्ञानमें शास्त्रकारनका अनेकधा वाद है. तिनके मतसैं विलक्षण भाष्यकारने भ्रमका असाधारण लक्षण कहा है:-जैसा भ्रमका स्वरूप अन्यशास्त्रवाले मानैहैं; तिसमें यह दक्ष्यमाण लक्षण संभवै नहीं, यातैं असाधारण है.अन्यसैं असाधारणलक्षण कथनतैं भाष्यकारका अन्या-भिमत भ्रमके स्वरूपसैं अस्वरस है. अधिष्ठानसैं विषमसत्तावाला अवभास अध्यास कहियेहै, जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिदेशमें रजत उपजै है,ताका ज्ञान औ तात्कालिक रजत इन दोनूंकूं सिद्धांतमें अवभास औ अध्यास कहैहैं अन्यशास्त्रनमें रजतकी उत्पत्ति मानै नहां यह सर्वसैं विलक्षणता है. एक सत्स्यातिवादमें रजतकी उत्पत्ति मानी है,ताकें मतस

भी विलक्षणता आगे कहेंगे. व्याकरणकी रीतिसे अध्यासपदके औ अव-  
भास पदके विषय औ ज्ञान दोनों वाच्य हैं.

यातैं अर्थाध्यास औ ज्ञानाध्यासके भेदतैं अध्यास दो प्रकारका है,  
अर्थाध्यास अनेक प्रकारका है, कहूं केवल संबंधमात्रका अध्यास है,  
कहूं संबंधविशिष्ट संबंधीका अध्यास है, कहूं केवल धर्मका अध्यास है, कहूं  
धर्मविशिष्ट धर्मका अध्यास है, कहूं अन्योन्याध्यास है, कहूं अन्यतराध्यास  
है अन्यतराध्यासभी दो प्रकारका है, एक आत्मामें अनात्माध्यास  
है दूसरा अनात्मामें आत्माध्यास है, इसरीतिसे अर्थाध्यास अनेक प्रकारका  
है. उक्त लक्षणका सर्वत्र समन्वय है तथाहि:—मुख्यसिद्धांतमें तौ सकल  
अध्यासका अधिष्ठानचेतन है. रज्जुमें सर्प प्रतीत होनेतैं तहांभी इदमा-  
कार वृत्त्यवच्छिन्न चेतनसे अभिन्न रज्जुअवच्छिन्न चेतनही सर्पका  
अधिष्ठान है. रज्जु अधिष्ठान नहीं यह अर्थ विचारसागरमें स्पष्ट है. तहां  
चेतनकी परमार्थसत्ता है अथवा ताकी उपाधि रज्जु व्यावहारिक होनेतैं  
रज्जुअवच्छिन्न चेतनकी व्यावहारिक सत्ता है. दोनों प्रकारसे सर्प  
औ ताके ज्ञानकी प्रातिभासिक सत्ता होनेतैं अधिष्ठानकी सत्तासे विषम-  
सत्तावाला अवभास सर्प औ ताका ज्ञान है, यातैं दोनोंकूं अध्यास औ  
अवभास कहैं. ज्ञान औ ज्ञानके विषयकूं अवभास कहैं इसरीतिसे  
सर्वत्र अध्यासका अधिष्ठान चेतन कहैं तब तौ अधिष्ठानकी परमार्थसत्ता  
औ अध्यस्तकी प्रातिभासिकसत्ता होनेतैं अधिष्ठानतैं विषमसत्तावाला  
अवभास कहिये ज्ञान औ ताका विषय स्पष्टही है, औ रजतका अधि-  
ष्ठान शुक्ति है; यह व्यवहार लोकमें होवैहै, यातैं अवच्छेदकतासंबंधसे शुक्ति  
भी रजतका आश्रय है; काहेतैं? चेतनमें रजतकी अधिष्ठानताका अवच्छे-  
दक शक्ति होनेतैं तामें रजतका अवच्छेदकतासंबंध है, अवच्छेदकतासंबंधसे  
शुक्तिकूं रजतका अधिष्ठान कहैं तौ शुक्तिकी व्यावहारिक सत्ता है, रजतकी  
प्रातिभासिक सत्ता है, यातैंभी अधिष्ठानसे विषमसत्ता है, इसरीतिसे सर्व अध्या-  
सोंमें आरोपितसे अधिष्ठानकी विषमसत्ता है. जा पदार्थमें आधारता प्रतीत

होवै सो अधिष्ठान कहियेहै यह आधारता परमार्थसँ होवै अथवा आरो-  
पित होवै; औ परमार्थसँ आधार होवै सो अधिष्ठान कहियेहै, ऐसा आग्रह  
या प्रसंगमें नहीं है. काहेतै? जैसँ आत्मामें अनात्माका अध्यास है, तैसँ अना-  
त्मामें आत्माका अध्यास है. औ अनात्मामें परमार्थसँ आत्माकी आधारता  
है नहीं किंतु आरोपित आधारता है; यातँ आधारमात्रकूं या प्रसंगमें अधि-  
ष्ठान कहैहैं. जहां अनात्मामें आत्माका अध्यास है तहां अधिष्ठान अनात्मा  
है, ताकी व्यावहारिक सत्ता है औ आत्माकी पारमार्थिक सत्ता है, यातँ  
अधिष्ठानसँ विषम सत्तावाला अवभास है.

### अन्योन्याध्यासमें शंकासमाधान ॥ ८ ॥

यद्यपि आत्माका अधिष्ठान अनात्मा है या कहनेसँ आत्मा आरोपित  
है यह सिद्ध होवै है. जो आरोपित होवै सो कल्पित होवै है, यातँ आत्मार्थ  
कल्पित होवैगा; यातँ अनात्मामें आत्माका अध्यास है यह कहना संभवै  
नहीं; तथापि भाष्यकारनँ शरीरके आरंभमें आत्मा अनात्माका अन्यो-  
न्याध्यास कहा है; यातँ अनात्मामें आत्माके अध्यासका निषेध तौ बनै  
नहीं; परस्पर अध्यासकूं अन्योन्याध्यास कहैहैं; यातँ अनात्मामें आत्मा-  
ध्यास मानिकै उक्तशंकाका समाधान कहा चाहिये.

सो समाधान इसरीतिसँ है:—अध्यास दो प्रकारका होवैहै; एक तौ  
स्वरूपाध्यास होवैहै दूसरा संसर्गाध्यास होवैहै. जा पदार्थका स्वरूप अनिर्व-  
चनीय उपजै ताकूं स्वरूपाध्यास कहैहैं, जैसँ शुक्तिमें रजतका  
स्वरूपाध्यास है औ आत्मामें अहंकारादिक अनात्माका स्वरूपाध्यास  
है; तैसँ जा पदार्थका स्वरूप तौ प्रथम सिद्ध होवै व्यावहारिक होवै अथवा  
पारमार्थिक होवै; औ अनिर्वचनीयसंबंध उपजै सो संसर्गाध्यास कहिये है  
जैसँ मुखसँ दर्पणका उक्त रीतिसँ कोई संबंध है नहीं औ दोनूं पदार्थ  
व्यावहारिक हैं, तहां दर्पणमें मुखका संबंध प्रतीत होवै है; यातँ अनिर्व-  
चनीयसम्बन्ध उपजैहै तैसँ रक्त वस्त्रमें “रक्तः पटः” यह प्रतीतिहोवै है

रक्तरूपवाला पट है, या प्रतीतिसे रक्तरूपवाले पदार्थका पटमें तादात्म्यसंबंध भासै है औ रक्तरूपवाला कुसुम्भद्रव्य है, यातें रक्तरूपवत्का तादात्म्य कुसुम्भद्रव्यमें है पटमें नहीं. उसरीतिसे रक्तरूपवत् कुसुम्भद्रव्य औ पट तौ व्यावहारिक हैं, तिनका तादात्म्यसंबंध अनिर्वचनीय उपजै है. तैसेँ “लोहितः स्फटिकः” या प्रतीतिसे लोहितका तादात्म्यसंबंध स्फटिकमें भासै है, औ लोहितका तादात्म्य पुष्पमें है स्फटिकमें नहीं रक्तरूपवालेकुं लोहित कहैहैं. रक्तरूपवाला पुष्प है स्फटिक नहीं, यातें स्फटिकमें अनिर्वचनीयतादात्म्यसंबंध लोहितका उपजै है; इसरीतिसे अनेक स्थानोंमें संबंधी तौ व्यावहारिक है. तिनके संबंधनके ज्ञान अनिर्वचनीय उपजै हैं. तिनकुं संसर्गाध्यास कहैहैं, तैसेँ चेतनका अहंकारमें अध्यास नहीं किन्तु चेतन तौ पारमार्थिक है ताके संबंधका अहंकारमें अध्यास है, आत्मता-चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवैहै, यातें आत्माका तादात्म्य चेतनमें है औ अहंकारमें प्रतीत होवैहै, यातें आत्मचेतनका तादात्म्यसंबंध अहंकारमें अनिर्वचनीय है अथवा आत्मवृत्ति तादात्म्यका अहंकारमें अनिर्वचनीय संबंध है. यातें चेतन कल्पित नहीं किन्तु चेतनका अहंकारमें तादात्म्यसंबंध कल्पित है अथवा आत्मचेतनके तादात्म्यका संबंध कल्पित है. यद्यपि अद्वैतग्रंथनमें उक्त उदाहरणोंमें अन्यथाख्याति कही है तथापि ब्रह्मविद्या-भरणमें उक्तरीतिसे सारै अनिर्वचनीयख्याति मानिकै निर्वाह करचा है, अन्यथाख्याति प्रसिद्ध नहीं; औ विचारसागरमें तथा इस ग्रंथमेंभी पूर्व यह लिख्या है; जहां अधिष्ठानसेँ आरोप्यका संबंध होवै तहां अन्यथाख्याति है; सो ग्रंथांतरकी रीतिसेँ लिख्या है; औ अधिष्ठानसेँ अरोग्यका संबंध होवै तहां अन्यथाख्यातिकाही आग्रह होवै तौ अहंकारमेंभी चेतनका तादात्म्य अन्यथाख्यातिसेँ प्रतीत होवै है या कहनेमें कोई बाधक नहीं; इसरीतिसेँ जहां पारमार्थिक पदार्थका अभाव हुयां तिसकी जहां प्रतीति होवै तहां पारमार्थिक पदार्थका तौ व्यावहारिक पदार्थमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है औ ताका अनिर्वचनीयही ज्ञान उपजै है. औ व्यावहारिक पदार्थका



अभाव हुआ जहां प्रतीति होवे तहां अनिर्वचनीयही और संबंधी उपजै है, और संबंधीका अनिर्वचनीय ज्ञान उपजै है, और कहूं संबंधमात्र और संबन्धीका अनिर्वचनीयज्ञान उपजै है. सारैही अधिष्ठानसैं अध्यस्तकी विषमसत्ता अनिर्वचनीयसत्ता है आत्माका अनात्मामैं अध्यास होवे तहांभी अधिष्ठान अनात्मा व्यावहारिक है औ अध्यस्त आत्मा नहीं किंतु आत्माका संबन्ध अनात्मामैं अध्यस्त है, यातैं अनिर्वचनीय है.

**अनात्मामैं अध्यस्त आत्माकी परमार्थसत्ताविषे तात्पर्य ॥ ९ ॥**

औ पूर्व यह कहाहै. अनात्मामैं आत्माध्यास होवे तहां अध्यस्तकी परमार्थ सत्ता होनेतैं विषमसत्ता है, औ ब्रह्मविद्याभरणमें उक्त स्थलमें अध्यस्तकी परमार्थ सत्ताही कहोहै, ताका यह तात्पर्य है:-शुद्धपदार्थसैं विशिष्ट भिन्न होवे है, यातैं अनात्मामैं आत्माके संबन्धका अध्यास कहा तहां संबन्धविशिष्ट आत्माकाही अध्यास है, औ स्वरूपसैं आत्मा सत्य है, यातैं अध्यस्तकी परमार्थसत्ता स्वरूपदृष्टिसैं कहैहैं औ अध्यस्त कल्पित होवेहै, यातैं अनात्मसंबन्धविशिष्ट कल्पित होवे तौभी शुद्ध कल्पित होवे नहीं. काहेतैं ? शुद्धसैं विशिष्टकूं भिन्न होनेतैं विशिष्टकी कल्पितता शुद्धमें होवे नहीं, औ केवल आत्मसंबन्धके अध्यास कहनेतैं संबन्धविशिष्ट आत्माका अध्यास कहना औ अध्यस्तकी परमार्थसत्ता कहनाही श्रेष्ठ है. काहेतैं ? केवलसंबन्धका अध्यास कहै तौ अधिष्ठानकी आरोपितसैं विषमसत्ता संभवै नहीं. काहेतैं ? आत्माका संबन्ध अन्तःकरणमें अध्यस्त है औ स्फुरणरूपचेतनका तादात्म्यसंबन्ध घटादिकनमें अध्यस्त है. काहेतैं ? "घटः स्फुरति" यह व्यवहार घटमें स्फुरणसंबन्धसैं प्रतीत होवेहै. चेतनके संबन्धके अधिष्ठान अन्तःकरण औ घटादिक व्यावहारिक हैं; तिनमें चेतनका संबंधभी व्यावहारिक है. प्रातिभासिक नहीं; चेतनका संबंध प्रातिभासिक होवे तौ ब्रह्मज्ञानसैं विना बाध हुआ चाहिये औ बाध होवे नहीं, यातैं आत्मसंबन्धकी औ अधिष्ठान अनात्माकी व्यावहारिक

सत्ता होनेतैं विषमसत्ता नहीं होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै नहीं यातैं संबन्धविशिष्ट आत्माका अनात्मामैं अध्यास है औ विरोध्य भागकी परमार्थ सत्ता होनेतैं विशिष्टकी परमार्थ सत्ता है. अधिष्ठानकी व्यावहारिक सत्ता है; यातैं दोनूकी विषमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है, औ स्वप्नका अधिष्ठान साक्षी है ताकी स्वरूपसैं पारमार्थिक सत्ता है, औ पदार्थनकी प्रातिभासिक सत्ता है यातैं अधिष्ठानतैं विषमसत्ता होनेतैं अध्यासका लक्षण संभवै है.

यद्यपि सत्तास्वरूप चेतन है, ताका भेद कहना संभवै नहीं, तथापि चेतनस्वरूपसत्तासैं सत्ता नाम भिन्न पदार्थ है, तामैं उत्कर्ष अपकर्ष हैं ताके पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक तीनि भेद है. प्रातिभासिकमेंभी उत्कर्षापकर्ष हैं. स्वप्नमें कितने पदार्थ प्रतीत होवैहैं, तिनका स्वप्नमें ही बाध होवैहै. जिनका जाग्रतमें बाध होवै तिनमें स्वप्नमें बाधितपदार्थनकी अपकृष्टसत्ता हैं; इसरीतिसे चेतनस्वरूपसत्तासैं भिन्नसत्ताका स्वरूप श्रुतिमें लिख्यहै “सत्यस्य सत्यं प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यमिति” औ रजतकी सत्तासैं शुक्लकी सत्ता उत्कृष्ट है यह सर्वकूं अनुभव होवै है, यातैं उत्कर्षापकर्ष-वाली सत्ता चेतनसैं भिन्न है; इसरीतिसे अध्यासका लक्षण कहा.

### अध्यासका अन्यलक्षण ॥ १० ॥

और अध्यासका अन्यलक्षण यह है:-अपने अभावके अधिकरणमें आभासकूं अध्यास कहैहैं. शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक औ व्यावहारिक अभाव है औ रजत अनिर्वचनीय है, यातैं रजताभावका अधिकरण जो शुक्ति तामैं रजतकी प्रतीति औ ताका विषय होनेतैं रजतावभास है, यातैं अध्यास है. इसरीतिसे कल्पितके अधिकरणमें कल्पितका अभाव होनेतैं सारै अध्यासमें यह लक्षण संभव है.

एक अधिकरणमें भावाभावके विरोधका शंका औ समाधान ११॥

यद्यपि एक अधिकरणमें भावाभावका विरोध होवैहै. संयोग औ ताका

अभावभी एक अधिकरणमें मूलादिक देशके भेदसे रहें हैं एक देशमें रहें नहीं, यातें एक अधिकरणमें भावाभाव संभव नहीं, तथापि पदार्थनका विराध अनुभवके अनुसार कहियेहै. केवल भावाभावका विरोध नहीं है, किंतु घटत्व पटत्व दोनों भाव हैं, एक अधिकरणमें रहें नहीं तिनका विरोध है औ द्रव्यत्व घटत्वका विरोध नहीं, तैसें घटके अधिकरण भूतलमें अतीत कालविशिष्ट घटका अभाव है, यातें शुद्ध घटाभावातें घटका विरोध है, विशिष्टघटाभावातें घटका विरोध नहीं, तैसें संयोगसंबंधतें घटवाले भूतलमें समवायसंबंधावच्छिन्न पटाभाव है, तासें घटका विरोध नहीं. तैसें समानसत्तावाले प्रतियोगी अभाव एक अधिकरणमें रहें नहीं, विषम सत्तावाले प्रतियोगीका अभावसें विरोध नहीं, कल्पितके अभावकी पारमार्थिक सत्ता है अथवा व्यावहारिक सत्ता है. कल्पितकी प्रातिभासिक सत्ता है यातें विरोध नहीं जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां व्यावहारिक रजत है नहीं, यातें रजतका व्यावहारिक अभाव है. औ पारमार्थिक रजत तौ कहूं भी नहीं होनेतें रजतका पारमार्थिक अभाव केवला चयी है, यातें शुक्तिमें रजतका पारमार्थिक अभावभी है औ अनिर्वचनीय रजत औ ताका ज्ञान एककालमें उपजै है, औ एक कालमें दोनोंका नाश होवैहै, यातें रजत प्रातिभासिक है. प्रतीतिकालमें जाकी सत्ता होवै प्रतीतिशून्यकालमें हावै नहीं ताकूं प्रातिभासिक कहेंहैं. इसरीतिसें भ्रमज्ञान औ ताके विषय अनिर्वचनीय उपजै हैं. सत् असत्सें विलक्षणकूं अनिर्वचनाय कहेंहैं. आ ताका अभाव व्यावहारिक है, यातें प्रतियोगी अभावका परस्पर विरोध नहीं व्यावहारिक अभावका व्यावहारिक प्रतियोगीसें विराध है.

अध्यासके प्रसंगमें च्यारि शंका ॥ १२ ॥

या प्रसंगमें च्यारि शंका होवैहैं. स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान साक्षीहै यह पूर्व कहा सो संभव नहीं. काहेतें? जिस अधिष्ठानमें जो आरोपित होवै तिस अधिष्ठानसे संबद्ध प्रतीत होवैहै जैसें शुक्तिमें आरोपित रजत है सो “इदं

रजतम्” इस रीतिसें शुक्तिकी इदंतासें संबन्ध प्रतीत होवै है, आत्माके कर्तृत्वादिक आरोपित हैं सो “अहं कर्ता” इसरीतिसें संबन्ध प्रतीत होवै है, तैसें स्वप्नके गजादिक साक्षीमें आरोपित होवैं तौ “अहं गजः मयि गजः” इसरीतिसें साक्षीसें संबन्ध गजादिक प्रतीत हुये चाहिये.

औ दूसरी शंका यह है:—शुक्तिमें रजताभाव व्यावहारिक है औ पारमार्थिक है, यह पूर्व कहा सो संभवै नहीं. काहेतें ? अद्वैतवादमें एक चेतनही पारमार्थिक है तासें भिन्नकूं पारमार्थिक मानें तौ अद्वैतवादकी हानि होवैगी. पारमार्थिक रजत है नहीं, यातें पारमार्थिक रजतका अभाव है यह कहना तौ संभवै है औ पारमार्थिक अभाव है यह कहना संभवै नहीं.

तृतीय शंका यह है:—शुक्तिमें अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति नाश होवैहै, यह पूर्व कहा सो संभवै नहीं. काहेतें ? जो रजतके उत्पत्ति नाश होवैं तौ घटके उत्पत्तिनाशकी नाई रजतकी उत्पत्तिनाश प्रतीत हुये चाहिये जैसें घटकी उत्पत्ति होवै तब घट उपजै है इसरीतिसें घटकी उत्पत्ति प्रतीत होवै है औ घटका नाश होवैहै, तब घटका नाश हुया इसरीतिसें घटका नाश प्रतीत होवैहै; तैसें शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति होवै तब रजतकी उत्पत्ति हुई इसरीतिसें उत्पत्ति प्रतीत हुई चाहिये औ रजतका ज्ञानसें नाश होवै तब रजतका शुक्तिदेशमें नाश हुया. इसरीतिसें नाश प्रतीत हुया चाहिये. औ शुक्तिमें केवल रजत प्रतीत होवैहै ताके उत्पत्तिनाश प्रतीत होवैं नहीं, यातें शास्त्रांतरकी रीतिसें अन्यथाख्याति आदिक ही समीचीन हैं अनिर्वचनीयख्याति संभवै नहीं.

चतुर्थ शंका यह है:—सत् असत्सें विलक्षण अनिर्वचनीय रजतादिक उपजैहै यह पूर्व कहा सो सर्वथा असंगत है. सत्सें विलक्षण असत् होवैहै औ असत्सें विलक्षण सत् होवैहै. सत्सें विलक्षणता है औ असत् नहीं यह कथन विरुद्ध है, तैसें असत्सें विलक्षण है औ सत् नहीं यह कथन भी विरुद्ध है ये च्यारि शंका है.

## उक्तच्यारि शंकाके समाधान ॥ १३ ॥

तिनके क्रममें ये समाधान हैं:—साक्षीमें स्वप्नअध्यास होवै तो “अहं गजः, मयि गजः” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. या शंकाका यह समाधान है पूर्व अनुभवजनित संस्कारमें अध्यास होवै है. पूर्व अनुभव होवै तैसाही संस्कार होवै है, औ संस्कारके समान अध्यास होवै है. सर्व अध्यासोंका उपादानकारण तो अविद्या समान है; परंतु निमित्तकारण पूर्वानुभवजन्य संस्कार है, सो विलक्षण है. जैसा अनुभवजन्यसंस्कार होवै तैसाही अविद्याका परिणाम होवै है, जिसपदार्थका अहमाकारज्ञानजन्य-संस्कार सहित अविद्या होवै तिसपदार्थका अहमाकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. जिसका ममताकार अनुभवजन्यसंस्कारसहित अविद्या होवै तिस पदार्थका ममताकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. जिस पदार्थका इदमाकार अनुभवजन्य संस्कारसहित अविद्या होवै तिसपदार्थका इदमाकार अविद्याका परिणामरूप अध्यास होवै है. स्वप्नके गजादिकनका पूर्व अनुभव इदमाकारही हुया है; अहमाकारादिक अनुभव हुया नहीं; यातैं अनुभवजन्यसंस्कारभी गजादिगोचर इदमाकारही होवै है, यातैं “अयं गजः” ऐसी प्रतीति होवै है, “मयि गजः अहं गजः” ऐसी प्रतीति होवै नहीं. संस्कार अनुमेय है, कार्यके अनुकूल संस्कारकी अनुमिति होवै हैं, संस्कारजनक पूर्व अनुभवभी अध्यासरूप है, ताका जनक संस्कारभी इदमाकारही होवै है, अध्यास-प्रवाह अनादि है यातैं प्रथम अनुभवके इदमाकारतामें कोई हेतु नहीं यह शंका संभवै नहीं काहेतैं ? अनादिपक्षमें कोई अनुभव प्रथम नहीं, पूर्वपूर्वसे उत्तर सारे अनुभव हैं.

औ अभावकूं पारमार्थिक मानैं तो अद्वैतकी हानि होवैगी; या द्वितीयशंकाका यह समाधान है:—सकल पदार्थ सिद्धांतमें कल्पित हैं; तिनका अभाव पारमार्थिक है, सो बलरूप है, यह भाष्यकारकूं संमत है. यामें युक्ति आगे कहेंगे, इसकारणतैं अद्वैतकी हानि नहीं,



औ शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति मानें तो उत्पत्तिकी प्रतीति हुई चाहिये याका यह समाधान है:-शुक्तिमें तादात्म्यसंबंधसे रजत अध्यस्त है औ शुक्तिकी इदंताका संबंध रजतमें अध्यस्त है, यातें "इदं रजतम्" इसरीतिसे रजत प्रतीत होवै है. जैसे शुक्तिके इदंताका संबन्ध रजतमें अध्यस्त है, तैसे शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है, रजतप्रतीतिकालतें प्रथम सिद्धकूं प्राक्सिद्ध कहें हैं रजतप्रतीतिकालतें प्रथम सिद्ध शुक्ति है, इसरीतिसे शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है ताके संबंधका अध्यासभी रजतमें होवै है, इसीवास्ते "इदानीं रजतम्" यह प्रतीति नहीं होवै है, "प्राग्जातं रजतं पश्यामि" यह प्रतीत होवै है, याप्रतीतिका विषय प्राग्जातत्व है सो रजतमें है नहीं, किंतु रजतमें इदानींजातत्व है औ प्राग्जातत्व रजतमें प्रतीत होवै हैं. तहां रजतमें अनिर्वचनीय प्राग्जातत्वकी उत्पत्ति मानें तो गौरव होवै है; शुक्तिके प्राग्जातत्वकी रजतमें प्रतीति मानें तो अन्यथाख्याति माननी होवै है औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिकूं मानें भी हैं, तथापि शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वधर्मका अनिर्वचनीय संबंध रजतमें उपजै है, यह पक्ष समीचीन है. इसरीतिसे शुक्तिके प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिमें उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबन्ध होवै है. काहेतें ? प्राक्सिद्धता औ वर्तमान उत्पत्ति दोनूं परस्पर विरोधि हैं. जहः प्राक्सिद्धता होवै तहां अतीत उत्पत्ति होवै है. वर्तमान उत्पत्ति होवै तहां प्राक्सिद्धता होवै नहीं, इसरीतिसे शुक्तिवृत्ति प्राक्सिद्धत्वके संबन्धकी प्रतीतिसे उत्पत्ति प्रतीतिका प्रतिबन्ध होनेतें रजतकी उत्पत्तिहुयेभी उत्पत्ति प्रतीति होवै नहीं. औ जो कदा रजतका नाश होवै तो ताकी प्रतीति हुई चाहिये ताका यह समाधान है:-अधिष्ठानका ज्ञान होवै तब रजतका नाश होवे है सो अधिष्ठानज्ञानतें रजतका बाध निश्चय होवै है, शुक्तिमें कालत्रयमें रजत नहीं इस निश्चयकूं बाध कहें हैं, ऐसा निश्चय नाश प्रतीतिका विरोधी है. काहेतें ? नाशमें प्रतियोगी कारण होवै है औ बाधसे प्रतियो-

गोका सर्वदा अभाव भासे है, जाका सर्वदा अभाव है ऐसा ज्ञान होवे ताकी नारावृत्ति संभवै नहीं किंवा जैसा घटादिकनका मुद्रादिकनसे पूर्ण-भावरूप नाश होवे है तैसा कल्पितका नाश होवे नहीं, किंतु अधिष्ठानके ज्ञानतैं अज्ञानरूप उपादानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवे है. अधिष्ठान-मात्रका अवरोधही अज्ञानसहित कल्पितकी निवृत्ति होवे है सो अधिष्ठान शक्ति है ताका अवरोधरूप रजतका नाश अनुभवसिद्ध है; यातैं रजतके नाशकी प्रतीति होवे नहीं यह कथन साहसतैं है.

औ सत् असत्तैं विलक्षण कथन विरुद्ध है. या चतुर्थ शंकाका यह समाधान है:—जो स्वरूपरहितकूं सद्विलक्षण कहैं औ वियमानस्वरूपकूं असद्विलक्षण कहैं तौ विरोध होवे काहेतैं? एकही पदार्थमें स्वरूपराहित्य औ स्वरूपसाहित्य संभवै नहीं; यातैं सदसद्विलक्षणका उक्त अर्थ नहीं; किंतु काल-त्रयमें जाका बाध नहीं होवे ताकूं सत् कहैं हैं; जाका बाध होवे सो सद्विलक्षण काहिये शशशृंग बंध्यापुत्रकी नाई स्वरूपहीनकूं असत् कहैं हैं तासैं विलक्षण स्वरूपवान् होवे है; इसरीतिसैं बाधके योग्यस्वरूपवाला सदसद्विलक्षण शब्दका अर्थ है. सद्विलक्षण शब्दका बाध योग्य अर्थ है, स्वरूपवाला इतना अर्थ असद्विलक्षण शब्दका है.

पूर्व उक्त अध्यासके भेदका अनुवाद औ तामैं

उदाहरण ॥ १४ ॥

इसरीतिसैं जहां भ्रमज्ञान है तहां सारे अनिर्वचनीय पदार्थकी उत्पत्ति होवे है, कहुं संबंधीकी उत्पत्ति होवे है. जैसैं शुक्तिमें रजतकी उत्पत्ति है, औ रजतमें शुक्तिवृत्ति तादात्म्यके संबंधकी उत्पत्ति होवे है, शुक्तिवृत्ति स्वतादात्म्यकी रजतमें अन्यथाख्याति नहीं; तैसैं शुक्तिमें प्राक्सिद्धत्व धर्म है, ताके अनिर्वचनीय संबंधकी रजतमें उत्पत्ति होवे है ताकीभी अन्यथाख्याति नहीं, इसरीतिसैं अन्योन्याध्यासकाभी यह उदाहरण है. औ संबंधाध्यासका यह उदाहरण है, संबंधी अध्यासकाभी यह उदाहरण है; औ अनिर्वचनीय-वस्तुकी प्रतीतिकूं ज्ञानाध्यास कहैं हैं; औ ज्ञानके अनिर्वचनीयविषयकूं

अर्थाध्यास कहैं हैं, यातैं ज्ञानाध्यास अर्थाध्यासका भी यह उदाहरण है, औ रजतत्वधर्मविशिष्ट रजतका शुक्तिमें अध्यास है, यातैं धर्मी अध्यासका भी यह उदाहरण है; जहां अन्योन्याध्यास होवै तहां दोनूँका परस्पर स्वरूपमें अध्यास नहीं होवै है, किंतु आरोपितका स्वरूपमें अध्यास होवै है औ सत्यवस्तुका धर्म अथवा संबंध अध्यस्त होवै है संबंधाध्यासभी दो प्रकारका होवै है कहूं धर्मके संबंधका अध्यास होवै है. जैसें उक्त उदाहरणमें शुक्तिवृत्ति इंदतारूप धर्मके संबंधका रजतमें अध्यास है औ “रक्तःपटः” या स्थानमें कुसुभवृत्ति रक्तरूप धर्मके संबंधका पटमें अध्यास है, औ दर्पणमें मुखके संबंधका अध्यास होवै है, अंतःकरणका आत्मामें स्वरूपमें अध्यास है, औ अंतःकरणमें आत्माका स्वरूपमें अध्यास नहीं, किंतु आत्मसंबंधका अध्यास होनेतैं आत्माका संसर्गाध्यास है, ज्ञानस्वरूप अत्मा है अंतःकरण नहीं, औ ज्ञानका संबंध अंतःकरणमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्माके संबंधका अंतःकरणमें अध्यास है. तैसें “घटः स्फुरति, पटः स्फुरति” इसरीतिसें स्फुरणसंबंध सर्व पदार्थनमें प्रतीत होवै है, यातैं आत्मसंबंधका निखिलपदार्थनमें अध्यास है, आत्मामें काणत्वादिक इंद्रिय धर्म प्रतीत होवैं हैं, यातैं काणत्वादिक धर्मनका आत्मामें अध्यास है औ इंद्रियनका आत्मामें तादात्म्य अध्यास नहीं है; काहेतैं? “अहं काणः” ऐसी प्रतीति होवै है औ “अहं नेत्रम्” ऐसी प्रतीति होवै नहीं, यातैं नेत्रधर्म काणत्वका आत्मामें अध्यास है; नेत्रका अध्यास नहीं. धर्माध्यासका उदाहरण है. यद्यपि नेत्रादिक निखिल प्रपंचका अध्यास आत्मामें है, तथापि ब्रह्मचेतनमें समग्र प्रपंचका अध्यास है, त्वंपदार्थमें निखिल प्रपंचका अध्यास नहीं, अविद्याका ऐसा अद्भुत महिमा है, एकही पदार्थका एक धर्मविशिष्टका अध्यास होवै है, अपर धर्मविशिष्टका अध्यास होवै नहीं. जैसें ब्राह्मणत्वादि धर्मविशिष्ट शरीरका आत्मामें तादात्म्याध्यास होवै है शरीरत्वविशिष्ट शरीरका अध्यास होवै नहीं. इसीवास्ते विवेकीभी “ब्राह्मणोऽहम् मनुष्योऽहम्” ऐसा व्यवहार करै है. औ “शरीरमहम्” ऐसा व्यवहार विवेकीका होवै नहीं, यातैं अवि-

याका अद्भुत माहिमा होनेतैं इंद्रियके अध्यासविना आत्मामैं काणत्वादिक धर्मनका अध्यास संभवै है यह धर्माध्यासका उदाहरण है. अन्याश्रित होवै स्वतंत्र होवै नहीं ताकूं धर्म कहैंहैं यातैं, संबंधभी धर्मही है, ताका अध्यासभी धर्माध्यास ही है, परंतु धर्म दो प्रकारका होवैहैः—एक तौ प्रतियोगी अनुयोगीकी प्रतीतिके अधीन प्रतीतिका विषय होवै है औ कोई धर्म अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिके अधीन प्रतीति विषय होवै है; औ कदाचेत् अनुयोगी प्रतीति विना केवल धर्मकीभी प्रतीति होवैहै; जैसे घटत्वादिकनकी प्रतीतिमें अनुयोगी मात्रकी प्रतीतिकी अपेक्षा है, औ घटत्व नित्य है इत्यादिवाक्यजन्य प्रतीतिमें अनुयोगी प्रतीतिकीभी अपेक्षा नहीं इसरीतिसैं दो प्रकारका धर्म होवैहै; अनुयोगी प्रतियोगीकी प्रतीतिविना जाकी प्रतीति होवै नहीं. ऐसे धर्मकूं संबंध कहैंहैं औ घटत्वादिकनकूं केवल धर्म कहैंहैं संबंध कहैं नहीं; इसरीतिसैं संबंधाध्यासभी धर्माध्यासही है; उक्तीतिसैं सकलभ्रममें दोनूं लक्षण संभवै हैं; अधिष्ठानसैं विषयप्रसन्नावाला अवभास अध्यास कहियेहै. अथवा स्वभावाधिकरणमें अवभास अध्यास कहियेहै, भ्रमकालमें अनिर्वचनीय विषय औ ताका ज्ञान उपजै है; यातैं दोनूं लक्षण अध्यासके संभवै हैं, परंतु परोक्ष अपरोक्ष भेदसैं भ्रम दो प्रकारका हैः—अपरोक्ष भ्रमके उदाहरण तौ कहे औ जहां बहिःशून्य देशमें बहिका अनुमितिज्ञान होवै सो परोक्ष भ्रम है सो इसरीतिसैं होवै हैः—महानसत्त्व बहिका व्याप्य नहीं है औ महानसमें बारंबार बहिदेशके महानसत्वका व्याप्यताभ्रम होय जावै, नहां बहिःशून्यकालमें ऐसा अनुमान होवै “इदं महानसे बहिमत् महानसत्वात्, पूर्वदृष्टमहानसवत्” इसरीतिसैं महानसमें बहिका अनुमितिरूप भ्रमज्ञान होवै है औ विप्रलंभक वाक्यसैं बहिका शब्दभ्रम होवैहै सो दोनूं परोक्षज्ञान हैं. जहां परोक्षभ्रम होवै तहां अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति मानी नहीं; किंतु तिस देशमें असत् बहिकी प्रतीति होवैहै, यातैं अध्यासलक्षणका

लक्ष्य तो परोक्षभ्रम नहीं है. औ वृत्तिके अभावधिकरणमें वृत्तिकी प्रतीति होनेमें स्वभावाधिकरणमें अवभास है, विषय औ ज्ञानकं अवभास कहैहैं, वृत्तिके अभावधिकरणमें वृत्तिका परोक्ष ज्ञानरूप अवभास होनेमें उक्त लक्षणकी यद्यपि अतिव्याप्ति होवैहै तथापि लक्षणमें अवभासपदसे अपरोक्ष ज्ञानका ग्रहण है; यातें परोक्षभ्रमविषै अध्यासलक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं. जहां परोक्षभ्रम होवै, तिसस्थानमें तो जिसरीतिसैं नैयायिकादिक अन्यथास्यात्यादिकनसैं निर्वाह करेंहैं, तासैं विलक्षण कहनेमें अद्वैतवादी आप्रह नहीं है; अपरोक्ष भ्रमविषै ही पारिभाषिक अध्यास विलक्षण मानै हैं काहेतैं? कर्तृत्वादिक अनर्थभ्रम अपरोक्ष है, ताके स्वरूपमें ज्ञाननिवर्त्यताके अर्थ अध्यासका निरूपण है, यातें अपरोक्ष भ्रमकं ही दृष्टांतताके अर्थ अध्यासताशतिपादनमें आप्रह है. परोक्ष भ्रमविषै शास्त्रांतरसैं विलक्षणता कहनेमें प्रयोजन नहीं औ अपरोक्षभ्रमविषै उक्तरीतिसैं लक्षणका समन्वय होवैहै.

### सिद्धांतसमत अनिर्वचनीय ख्यातिकी रीति

सांप्रदायिकमत ॥ १५ ॥

सिद्धांतमें अनिर्वचनीय ख्याति है ताकी यह रीति है:-जहां रज्जु आदिकनमें सर्पादिक भ्रम होवै तहां अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है; यातें रज्जुका इदमाकार सामान्यज्ञान होवैहै सो सामान्यज्ञान दोषसहित नेत्ररूपप्रमाणसैं उपजैहै यातें प्रमा है. तिस दोषसहित नेत्रजन्य इदमकारवृत्त्यवच्छिन्न चेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्पज्ञान होवैहै ताकूं ज्ञानाभास कहैहै; दोषसहित नेत्रका रज्जुसैं संबंध हुये अंतःकरणकी इदमाकारवृत्ति तौ रज्जुदेशमें गई, यातें प्रमातृचेतन औ इदमवच्छिन्न चेतनकी उपाधिएकदेशमें होनेमें प्रमातृचेतनसैं इदमवच्छिन्नचेतनका भेदरहै नहीं, यातें रज्जुका सामान्य इदंरूप प्रत्यक्ष है औ प्रत्यक्ष विषयका इदमाकार ज्ञानभी प्रत्यक्ष है जिस विषयका प्रमातृचेतनसैं अभेद होवै सो विषय



प्रत्यक्ष कहिये है और प्रत्यक्ष विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये, अथवा प्रमाण चेतनसे विषयचेतनका अभेदही ज्ञानके प्रत्यक्षत्वका प्रयोजन कहैं उक्तस्थलमें प्रमातृचेतनका अभेदही वृत्तिद्वारा हुआ है, यार्तै वृत्तिरूप प्रमाणचेतनका विषयचेतनसे अभेदभी अबाधित है. जैसे तडागजलका कुलीद्वारा केदारजलसे अभेद होवै. तहां कुलीजलकाभी केदारजलसे अभेद होवै है इहां तडागजलसमान प्रमातृचेतन है, कुलीसमानवृत्ति औ कुलीजलसमान वृत्तिचेतन है, केदारसमान विषय औ केदारस्थानजलसमान विषयचेतन है यद्यपि उक्त दृष्टांतसे विषयचेतनका तौ प्रमातृचेतनसे अभेद संभवै है, परंतु प्रमातृचेतनसे घटादिक विषयका अभेद संभवै नहीं. जैसे तडागजलसे कुलीद्वारा केदारजलका अभेद होवै है औ पार्थिवकेदारका तडागजलसे अभेद होवै नहीं, यार्तै घटादिक विषयके प्रत्यक्षमें प्रमातृचेतनसे अभेद हेतु कहा सो संभवै नहीं तथापि प्रमातृचेतनसे अभेद विषयके प्रत्यक्षत्वका हेतु है, या कहनेतै प्रमातृचेतनकी औ विषयकी एकता विवक्षित नहीं है; किंतु प्रमातृचेतनकी सत्तासे विषयकी पृथक् सत्ता नहीं होवै; किंतु प्रमातृचेतनकी सत्ताही जा विषयकी सत्ता होवै सो विषय प्रत्यक्ष होवै है, यह अर्थ विवक्षित है. घटका अधिष्ठान घटावच्छिन्न चेतन है, रज्जुका अधिष्ठान रज्जववच्छिन्न चेतन है; इसरीतिसे सकल विषयनका अधिष्ठान विषयावच्छिन्नचेतन है औ अधिष्ठानकी सत्तासे पृथक् अध्यस्तकी सत्ता होवै नहीं; किंतु अधिष्ठानकी सत्ताही अध्यस्तकी सत्ता होवै है, यार्तै विषयावच्छिन्न चेतनकी सत्तासे विषयकी पृथक् सत्ता नहीं है. औ अन्तःकरणकी वृत्तिद्वारा प्रमातृचेतनका विषयचेतनसे अभेद होवै तब प्रमातृचेतनभी विषयचेतनसे अभिन्न हुवा विषयका अधिष्ठान होवै है, यार्तै अपरोक्षवृत्तिके विषयका अधिष्ठान जो प्रमातृचेतन ताकी सत्तासे विषयकी भिन्न सत्ताका अभाव ही प्रमातृचेतनसे विषयका अभेद कहिये है. सो उक्तरीतिसे संभवै है, इसीवास्ते अपरोक्ष स्थलमें विषय देशमें

वृत्तिका निर्गमन मान्य है. जैसे कुलीके संबंधविना तडागजलकी औ केदारजलकी एकता होवै नहीं. तैसे वृत्तिसंबन्धविना प्रमातृचेतन औ विषयचेतनकी एकता होवै नहीं यातैं जैसे परोक्षज्ञानकालमें प्रमातृचेतन औ विषयचेतनके भेदतैं प्रामातृचेतनसैं भिन्न सत्तावाला विषय होनेतैं प्रमातृचेतनसैं अभिन्नसत्तावाला विषय नहीं होवै है; तैसे वृत्तिके निर्गमनविना अपरोक्षज्ञानकालमेंभी भिन्नसत्तावाला विषय होवैगा यातैं विषयदेशमें वृत्तिका निर्गमन मान्या है; इस रीतिसैं “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक अपरोक्षभ्रमज्ञानकी उत्पत्ति होवै तहां भ्रमसैं अव्यवहित पूर्व कालमें भ्रमका हेतु अधिष्ठानका सामान्यज्ञान होवै सो प्रत्यक्षरूपप्रमा होवैहै, तिसतैं सर्पादिक विषय औ तिनका ज्ञान उपजै है यह सांप्रदायिक मत है.

उक्त अनिर्वचनीयख्यातिरूप अर्थमें शंका औ संक्षेप शारीरकका समाधान ॥ १६ ॥

परंतु अपरोक्ष प्रमासैं अज्ञानकी निवृत्ति नियमतैं होवैहै यह वार्ता अष्टमप्रकाशमें प्रतिपादन करेंगे; यातैं रज्जुशुक्ति आदिकनकी इदमाकार अपरोक्ष प्रमासैंभी विषयचेतनके अज्ञानकी निवृत्ति हुयातैं उपादानके अभावतैं सर्पादिक औ तिनके ज्ञानकी उत्पत्ति संभवै नहीं.

याका समाधान संक्षेपशारीरकानुसारी इसरीतिसैं कहैः—इदमाकार वृत्तिसैं विषयके इदंअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै; औ रज्जुत्वशुक्तित्वादिक विशेषअंशके अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं; औ रज्जुत्वशुक्तित्वादिक विशेष अंशके ज्ञानतैंही अध्यासकी निवृत्ति हानेतैं विशेषअंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है. सामान्यअंशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं जो सामान्यअंशका अज्ञानभी अध्यासका हेतु होवै तौ इदमाकार सामान्य ज्ञानसैंभी अध्यासकी निवृत्ति हुई चाहिय. काहेतैं? जिसके अज्ञानसैं भ्रम होवै तिसके ज्ञानसैं नष्ट होवै है यह नियम है, यातैं अंशके इदम

अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं, प्रत्युत इदमाकार नेत्रप्रमाकी अपरोक्ष अध्यासमें अपेक्षा है. काहेतै ? रज्जुआदिकनतै नेत्रका संयोग होवै तौ सर्पादिकनका अपरोक्षभ्रम होवै है, नेत्रके संयोगविना होवै नहीं; यातै नेत्रजन्य अपरोक्ष प्रमारूप अधिष्ठानका सामान्यज्ञानही अध्यासका हेतु है, तहां अन्य प्रकारमें तौ सामान्यज्ञानका अध्यासमें उपयोग संभवै नहीं. अध्यासके उपादान अज्ञानका क्षोभ सामान्यज्ञानसँ होवैहै यह मानना चाहिये. इस रीतिसँ अधिष्ठानके सामान्य ज्ञानकू अध्यासमें कारणता होनेतै इदंताअंशका अज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

कवितार्किकचक्रवर्तिनृसिंह भट्टोपाध्यायके  
मतका अनुवाद औ अनादर ॥१७॥

औ कवितार्किकचक्रवर्तै नृसिंहभट्टोपाध्यायनै अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकू अध्यासमें हेतुताका निषेध कइया है; औ अधिष्ठानसँ नेत्रसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै, नेत्रसंयोग नहीं होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै नहीं. इसरीतिसँ इंद्रिय अधिष्ठानके संयोगके अन्वयव्यतिरेकतै जो सामान्य ज्ञानकू अध्यासकी कारणता पूर्व कही है तिस अन्वयव्यतिरेकसँभी इंद्रिय-अधिष्ठानके संयोगकूही अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है. इंद्रियसंयोग-जन्य सामान्यज्ञानकू अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै नहीं काहेतै? अन्वय-व्यतिरेकसँ कारणताका निश्चय होवै है, साक्षात्कारणता संभवै; जहां परंपरातै कारणता कल्पन अयोग्य है; यातै इंद्रिय संयोगके अन्वयव्यतिरेकसँ अध्यासमें इंद्रिय अधिष्ठानके संयोगकूही साक्षात्कारणता उचित है. अधिष्ठान-के सामान्यज्ञानद्वारा इंद्रियसंयोगकू कारणता कहना उचित नहीं, जैसे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानसँ अविद्यामें क्षोभ मान्या है तैसँ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगतैही क्षोभ मानना चाहिये. औ अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकू अध्यासमें हेतु नहीं मानै तौ अध्यासतै पूर्व इदमाकार अपरोक्षप्रमा होनेतै जो अज्ञान-निवृत्तिकी शका है औ समाधान है सोभी निर्मूल होवै है. यहभी अनुकूल

लाघव है. इसरीतिसे अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकी अध्यासमें कारणताका निषेध कवि तार्किक चक्रवर्ती नृसिंहभट्टोपाध्यायने कहा है सोभी अद्वैतवादी है, तथापि सांप्रदायिक वचनमें ताकी उक्ति विरुद्ध है, यातें ताकी उक्तिका खंडन इसी प्रसंगमें विस्तारमें कहेंगे.

यातें अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु होनेतें इदंतांशके अज्ञानकी अध्यासमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्ते संक्षेपशारीरकमें अधिष्ठान आधारका भेद कहा है; सविलास अज्ञानका विषय अधिष्ठान कहिये है. कार्यकूं विलास कहेंहैं, सर्पादिक विलाससहित अज्ञानका विषय रज्जु आदिक विशेषरूप होनेतें सर्पादिकनका अधिष्ठान रज्जु आदिक विशेषरूप है, अध्यस्तमें अभिन्न होयकै जाका स्फुरण होवै सो आधार कहिये है. “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक भ्रमप्रतीतिमें अध्यस्त सर्परजतादिकनतें अभिन्न होयके सामान्य इदं अंशका स्फुरण होनेतें सामान्य अंश आधार है यामतमें अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवैहै. या नियमके स्थानमें आधार अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता होवै है, यह नियम है; जो अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता मानें तौ रज्जुशुक्ति आदिक विशेषरूपकूं अधिष्ठानता होनेतें “रज्जुः सर्पः शुक्ती रूपम्” ऐसा भ्रम हुया चाहिये, औ सामान्य इदंअंशकूं आधारता है अधिष्ठानता नहीं, यातें “अयं सर्पः इदं रजतम्” ऐसा भ्रम नहीं च हिये, यातें विशेष अंशका अज्ञानही अध्यासका हेतु है; या मतमें आधार अध्यस्तकूं ही एक ज्ञानकी विषयता माननी चाहिये.

अध्यासकी कारणतामें पंचपादिका विवरणकारका मत ॥ १८ ॥

औ पंचपादिकाविवरणकारके मतको अनुसारी तौ यह कहें हैं:- आवरणविक्षेपभेदसे अज्ञानकी दो शक्ति हैं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका ज्ञानसे विरोध होनतें नाश होवैहै, विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका ज्ञानसे विरोध नहीं; यातें ज्ञानसे ताका नाश हो नही यह वार्ता अवश्य

अंगीकरणीय है अन्यथा जलप्रतिबिम्बित वृक्षके ऊर्ध्वभागमें अधोदेशस्थत्व भ्रम होवै तहां वृक्षका विशेषरूपतै ज्ञानहुयेभी ऊर्ध्वभागमें अधोदेशस्थत्व अध्यासकी निवृत्ति होवै नहीं, तैसें जावन्मुक्त विद्वान्कूं बलात्मका विशेषरूपतै ज्ञानहुयेभी अंतःकरणादिरूप विक्षेपकी निवृत्ति होवै नहीं, तहां उक्त स्थलकी नाई सामान्यरूपसै ज्ञान औ विशेषरूपसै अज्ञान तौ कहना संभवै नहीं. विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकी ज्ञानसै निवृत्ति होवै नहीं, आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशकीही ज्ञानसै निवृत्ति होवै है, यही समाधान है. तैसें रज्जुशक्ति आदिकनके सामान्यज्ञानतै इदंअंशके आवरणका हेतु अज्ञानांशका नाश होवै है, औ सर्परजतादिक विक्षेप हेतु अज्ञानांशका नाश होवै नहीं; यातै इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सर्पादिक विक्षेपका हेतु इदंअंशका अज्ञानभी संभवै है. इस रीतिसै इदमाकार सामान्यज्ञान हुयेभी सविलास अज्ञानका विषय रज्जु आदिक सामान्य अंश संभवै हैं, यातै अधिष्ठानताका इदंअंशमें संभवै होनेतै अधिष्ठान अध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयता सप्रदायसै प्राप्त है ताकाभी विरोध नहीं.

पंचपादिका औ संक्षेपशारीरकके मतकी  
विलक्षणता औ तामें रहस्य ॥ १९ ॥

संक्षेपशारीरककी रीतिसै विशेष अंशमें अधिष्ठानता है सामान्यअंशमें अधिष्ठानता नहीं औ विशेष अंशमें आधारता नहीं, या मतमें सामान्य अंशमें अधिष्ठानता है, इतना भेद है. औ विशेष अंशमें आधारताका अभाव इसमतमेंभी समान है. काहेतै? अध्यस्तमें अभिन्न होयकै प्रतीत होवै सो आधार कहियेहै. "रज्जुः सर्पः" इसरीतिसै जो प्रतीत होवै तौ अध्यस्त अभिन्न होयकै विशेष अंश प्रतीति होवै, उक्त रीतिसै प्रतीत होवै नहीं यातै विशेषरूपतै रज्जु आधार नहीं इसरीतिसै प्रथमपक्षमें इदंत्वरूपतै रज्जुमें औ शुक्तिमें प्रमाणजन्यज्ञानकी प्रमेयता है औरज्जुत्वरूपतै तथा शुक्तित्वरूपतै प्रमेयताके अभावतै अज्ञातत्व होनेतै सर्प औ रजतका अधिष्ठानता है.



औ द्वितीय पक्षमें आवरणशक्ति विरोधिप्रमाकी विषयतारूप प्रमेयता इदंत्वरूपतै है तथापि विक्षेपशक्तिवाले अज्ञानकी विषयता ज्ञातमेंभी संभव है यातैं इदंत्वरूपतैं ही रजतादिकनकी अधिष्ठानता है.

या स्थानमें यह रहस्य है:—अज्ञानरुत आवरण चेतनमें होवैहै औ स्वभावसे आवृतरूप जन्मांधके समान जडपदार्थनमें अज्ञानरुत आवरणका अंगीकार नहीं, तैसे प्रमाणजन्यज्ञानकी विषयतारूप प्रमेयताभी चेतनमें है घटादिक जडपदार्थनमें आवरण होवै तौ ताकी निवृत्तिके अर्थ प्रमेयताका अंगीकार होवै, चेतनमें अज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता होनेतैं चेतनमेंही ज्ञातता औ प्रमेयता है, तैसे सकल अध्यासका अधिष्ठानभी चेतन है. जड पदार्थ आप अध्यस्त हैं, अन्यके अधिष्ठान संभवै नहीं, यातैं रज्जुशक्ति आदिकनमें अज्ञातता तथा ज्ञातता औ अधिष्ठानता किमी प्रकारसे संभवै नहीं तथापि मूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तौ निरवयवावच्छिन्न विभु चेतनमेंहै, परंतु मूलाज्ञानकी विषयतारूप अज्ञातता तिसातिस विषयावच्छिन्न चेतनमें है, यह अर्थ अष्टमप्रकाशमें कहेंगे तैसे ब्रह्मज्ञानकी विषयतारूप ज्ञातता तौ निरवयवावच्छिन्न चेतनमें है औ घटादिज्ञानकी विषयतारूप ज्ञातता घटाद्यवच्छिन्नचेतनमेंहै. तैसे अविद्याकी अधिष्ठानता निरवयवावच्छिन्नचेतनमें है. औ भूतभौतिक प्रपंचकी अधिष्ठानता अज्ञानावच्छिन्नमें है. औ प्रातिभासिक सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानता रज्जुअवच्छिन्न शक्तिअवच्छिन्नादिक चेतनमें है. इसरीतिसैं चेतनमें अज्ञातता ज्ञातता अधिष्ठानतादिकनके अवच्छेदक जडपदार्थ हैं; यातैं अवच्छेदकता संबंधसे जडपदार्थनमेंभी अज्ञाततादिकनका संभव होनेतैं रज्जु अज्ञात है, ज्ञातहै, सर्पका अधिष्ठानहै इसरी-तिमेंभी व्यवहार संभवै है., इसरीतिसैं सर्पादिभ्रमका हेतु रज्जुआदिकनहैं इंद्रियके संयोगतैं इदमाकार सामान्यज्ञान प्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति होवै है, तिस साक्षान्यज्ञानतैं शोभवती अविद्याका सर्पादिरूप पारिणाम औ सर्पादिकनका ज्ञानरूप पारिणाम होवै है. रज्जुआदिक विषयउपहित चेतनस्थ

अविद्यांशका सर्पादिक विषयाकार पारिणाम होवै है, इदमाकारवृत्त्युप-  
हितचेतनस्थ अविद्यांशका ज्ञानाकार परिणाम होवै है, रज्जुअवच्छिन्न-  
चेतन सर्पका अधिष्ठान है औ इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतन सर्पज्ञानका  
अधिष्ठान है.

विषयउपहित औ वृत्तिउपहितचेतनके अभेदमें शंकासमाधान२०

यद्यपि इदमाकार मत्यक्षवृत्ति होवै तहां विषयोपहितचेतन औ वृत्त्युपहि-  
तचेतनका अभेद होवै है. यातैं उक्तीतिसें विषय औ ज्ञानके उपादानका  
भेदकथन औ अधिष्ठानका भेदकथन संभवै नहीं, औ सर्पादिक विषयके  
अधिष्ठानतैं ज्ञानके अधिष्ठानकूं भिन्न मानोगे तौ सर्पादिकनके अधिष्ठान  
ज्ञानतैं सर्पादिकनके ज्ञानकी निवृत्ति नहीं होवैगी. काहेतैं ? अपने अधि-  
ष्ठानके ज्ञानतैं अध्यस्तकी निवृत्ति होवै है, अन्यके अधिष्ठानज्ञानतैं अध्यस्त-  
की निवृत्ति होवै तो सर्पके अधिष्ठान रज्जुके ज्ञानतैं अध्यस्तसंसारकी निवृत्ति  
हुई चाहिये, यातैं एकके ज्ञानतैं सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी  
निवृत्तिके अर्थ दोनोंका अधिष्ठान एकही मानना योग्य है.

या शंकाका यह समाधान है:-जहां एक वस्तुका उपाधिछत भेद  
होवै तौ उपाधिकी निवृत्तिसें अभेद होवै है औ दोनों उपाधि एकदेशमें होवैं  
तहांभी उपहितका अभेद होवै है, परंतु उपाधिके एक देशस्थत्वसें जहां उप-  
हितका अभेद होवै है तहां एकही धर्मीमें तत्त्व उपहितत्व दो धर्म रहै हैं जैसें  
एक आकाशका घट मठ उपाधिभेदसें भेद होवै तहां घट मठके नाशतैं अभेद  
होवै है औ मठदशमें घटके स्थापनतैंभी घटाकाशमठाकाशतैं भेद रहे नहीं,  
तौभी घटाकाशमें घटोपहितत्व औ मठोपहितत्व दो धर्म रहै हैं औ धर्मी-  
एक है तथापि जितनै घट मठ दोनों रहै उतने काल घटाकाश मठाकाश  
यह दोनों व्यग्रहार होवैं हैं, तैसें रज्जुआदिक विषय देशमें वृत्तिक निर्ग-  
मनकालमें वृत्त्युपहितचेतनसें विषयचेतनका यद्यपि अभेद होवै है तथापि दोनों  
उपाधिक सद्भावेन वृत्त्युपहितत्व रज्जुपहितत्व दो धर्म रहै हैं, तिनमें सर्पा-

दिकविषयकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म रज्जुपहितत्व है. औ सर्पादिकनके ज्ञानकी अधिष्ठानताका अवच्छेदक धर्म वृक्ष्युपहितत्व है इसरीतिसे सर्पादिक विषयोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक रज्जुपहितत्व है. औ भांतिज्ञानोपादान अज्ञानांशकी चेतनमें अधिकरणताका अवच्छेदक वृक्ष्युपहितत्व है इसरीतिसे एकदेशमें उपाधिक होनेतें उपहितका अभेद हुयेभी धर्मनका भेद रहैहै. यातें वृक्ष्युपहितत्वावच्छिन्न चेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमज्ञानकी उपादानता है, औ रज्जुआदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसी चेतननिष्ठ अज्ञानांशमें भ्रमके विषयकी उपादानता है. तैसें वृक्ष्युपहितत्वादच्छिन्नचेतनमें भ्रमज्ञानकी अधिष्ठानता है, औ रज्जु आदिक विषयोपहितत्वावच्छिन्न तिसी चेतनमें सर्पादिक विषयकी अधिष्ठानता है. या प्रकारतें उपाधिके सद्भावकालमें एकदेशस्थ उपाधिके होनेतें उपहितका अभेद हुयेभी उपाधिपुरस्कारतें भेदव्यवहारभी होवैहै, औ भिन्नदेशमें उपाधि होवै तब केवल भेदव्यवहार होवैहै, उपाधिकी निवृत्ति होवै तब भेदव्यवहार होवै नहीं. केवल अभेदव्यवहार होवैहै, याप्रकारतें वृत्ति औ विषय दोनू एकदेशस्थ होवै तब चेतनका अभेद हुयेभी उपाधिपुरस्कारतें पूर्व उक्त उपादान औ अधिष्ठानका भेदकथन असंगत नहीं. औ स्वरूपमें उपहितका अभेद है यातें एक अधिष्ठानके ज्ञानतें सर्पादिक विषय औ तिनके ज्ञानकी निवृत्तिभी संभवै है.

रज्जुआदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका  
भ्रमज्ञान होवै तामें दो पक्ष ॥ २१ ॥

रज्जु आदिकनकी इदमाकार प्रमातें सर्पादिकनका भ्रमज्ञान होवै तहां दो पक्ष हैं:—कोई तौ कहै है "अयं सर्पः, इदं रजतम्" इसरीतिसे अधिष्ठानगत इदंताकूं औ ताके सर्प रजतादिकनमें संबंधकूं विषय कर्ता हुवा सर्परजतादिगोचरभ्रम होवैहै. अधिष्ठानकी इदंताकूं औ इदंताके संबंधकूं त्यागिकै केवल सर्परजतादिगोचर अपरोक्ष भ्रम होवै नहीं, जो केवल

अध्यस्त गोचरही भ्रम होवै तौ “ सर्पः, रजतम् ” ऐसा आकार भ्रमका हुआ चाहिये. औ “ इमं सर्पं जानामि, इदं रजतं जानामि ” भ्रमका अनुव्यवसायभी इदंपदार्थसँ तादात्म्यापन्न सर्परजतादिगोचरव्यवसायकूँ विषय करै है, औ कल्पित सर्पादिकनमँ इदंता है नहीं. काहेतँ ? वर्तमान-काल औ पुरोदेशका संबंध इदंता होवै है. व्यावहारिक देशकालका प्रातिभासिकसँ व्यावहारिक संबंध संभवै नहीं, औ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमँ प्रतीतिसँ व्यावहारिक निर्वाह होनेतँ कल्पितमँ इदंताका अंगीकार निष्फल है, औ अन्यथाख्यातिसँ विद्वेष होवै तौ अधिष्ठानकी इदंताकी कल्पितमँ अनिर्वचनीय संबंध उपजै है कल्पितमँ इदंताका अंगीकार नहीं तथापि संबंधीकूँ त्यागिकै केवल संबंधका ज्ञान होवै नहीं; यातँ अधिष्ठानकी इदंताकूँ त्यागिकै केवल अध्यस्तगोचर अपरोक्षभ्रम होवै नहीं. इसरीतिसँ इदं पदार्थकी द्विधा प्रतीति होवै है, एक तौ इन्द्रियअधिष्ठानके संयोगतँ इदमाकार प्रमा अंतःकरणकी वृत्तिरूप प्रतीति होवै है, औ दूसरी वृत्त्युपहितचेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्प रजतादि गोचरभ्रम प्रतीति होवै है. सोभी अध्यस्तमँ इदं पदार्थके तादात्म्यकूँ विषय कर्ती हुई इदंगोचर होवै है, इसरीतिसँ सारै अपरोक्षभ्रम इदमाकार हुये अध्यस्ताकार होवै है कोई आचार्य ऐसँ मानै हैं.

और बहुत ग्रंथकार यह कहै हैं:—अधिष्ठान इन्द्रियके संयोगतँ इदमाकार अन्तःकरणकी वृत्तिरूप प्रमातँ क्षोभवाली अविद्याका केवल अध्यस्ताकार परिणाम होवै है अविद्याका इदमाकार परिणाम होवै नहीं. काहेतँ? व्यावहारिक पदार्थाकार अविद्याका परिणाम संभवै नहीं; साक्षात् अविद्याजन्य प्रातिभासिक पदार्थाकारही अविद्याका परिणाम भ्रमज्ञान होवै है, यातँ अधिष्ठानकी इदंतामँ भ्रमज्ञानकी विषयता नहीं, केवल अध्यस्तमँही भ्रमकी विषयता है.

और जो पूर्वमतमँ क्ख्या है “ अयं सर्पः, इदं रजतम् ” ऐसा भ्रमका

आकार होवै है, तैसैं “इदं रजतं जानामि” यह भ्रमका अनुव्यवसाय होवै है. जो अध्यस्तमात्रगोचर भ्रम होवै तौ “सर्पः रजतम्” ऐसा भ्रमका आकार हुया चाहिये औ “रजतं जानामि” ऐसाही अनुव्यवसाय हुया चाहिये.

ताका यह समाधान है:—जैसे सर्प रजतादिकनके अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्तमें भान होवै अथवा अधिष्ठानगत इदंताका अध्यस्त सर्पादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है, तैसैं सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान इदमाकार प्रमावृत्ति है, ता प्रमावृत्तिमें इदंपदार्थ विषयकत्व है. ताकी प्रतीति सर्पादिभ्रममें होवै है, अथवा प्रमावृत्तिरूप अधिष्ठानमें जो इदंपदार्थ विषयकत्व ताका अनिर्वचनीय संबंध सर्पादिज्ञाननमें उपजै है; यातैं इदमाकारत्व शून्यभ्रम ज्ञानमें इदमाकारत्वकी प्रतीति होवै है; यद्वा इदमाकारवृत्ति उपहित चेतनही सर्पादिज्ञानाभासका अधिष्ठान है, उक्तवृत्त्युपलक्षित जो अधिष्ठान होवै तौ उक्त वृत्तिसें दो च्यारि घटिकाके व्यवधान हुयेंभी सर्पादिक भ्रम हुया चाहिये. काहेतैं ? उपलक्षण-वालेकूं उपलक्षित कहैं हैं. औ उपलक्षणमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा नहीं यह अर्थ आगे कहेंगे. औ वक्ष्यमाण रीतिसें उपाधिमें वर्तमानत्वकी अपेक्षा है, इदमाकार वृत्ति जाकी उपाधि होवै सो इदमाकारवृत्त्युपहित कहिये है; यातैं सर्परजतादिकनका भ्रमज्ञान होवै तिसकालमें अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति भी रहै है यह अवश्य मानना चाहिये. काहेतैं ? अधिष्ठानकी सत्ताकालमें अतिरिक्तकालमें अध्यस्त होवै नहीं याते भ्रमज्ञानक समयमें वृत्त्युपहितचतनकी अधिष्ठानताकी उपयोगिनी इदमाकार अंतःकरणकी वृत्ति रहै है, औ रजताकार अविव्यावृत्ति होवै है. इसरीतिसें “अयं सर्पः, इदं रजतम्” यह दो ज्ञान हैं, इदमाकार प्रमावृत्ति है, औ सर्प रजतादिक आकारवाली भ्रमवृत्ति है, अवच्छेदकतासंबंधसें भ्रमवृत्तिका इदमाकारप्रमावृत्ति अधिष्ठान है. अध्यस्तका अभेद संबंध होवै है जैसे ब्रह्म औ प्रपंचका “सबमिद ब्रह्म”



इस प्रतीतिका विषय अभेद है यातें “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसें उभयवृत्तिका अभेद प्रतीत होवै है. यद्यपि उक्तरीतिसें वृत्तिद्वय होवै तो अधिष्ठान अध्यस्त दोनों एक ज्ञानके विषय होवें हैं, यह प्राचीनवचन असंगत होवैगा, तथापि एक ज्ञानके विषय होवें हैं, याका यह अर्थ नहीं एक वृत्तिके विषय होवें हैं, किंतु अधिष्ठान औ अध्यस्त एक साक्षीके विषय होवें हैं यह प्राचीनवचनका अर्थ है, रज्जुशुक्ति आदिकनके देशमेंही सर्प रजतादिक होवें हैं, औ इदमाकारवृत्तिभी रज्जु शुक्ति आदिकदेशमें जावै है यातें इदमाकारवृत्ति उपहित साक्षीके अधिष्ठान औ अध्यस्त विषय हैं. इस रीतिसें अधिष्ठान औ अध्यस्त एक ज्ञानके विषय होवें हैं. इस प्राचीन वचनमें ज्ञानपदका साक्षी अर्थ है वृत्ति नहीं, यातें भ्रमवृत्तिकूं अध्यस्त-मात्र गोचरता माननेमें बहुत आचार्योंकी संमति है.

**कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्यायका मत ॥ २२ ॥**

औ कवितार्किकचक्रवर्ति नृसिंहभट्टोपाध्याय तो यह कहें हैं:-  
भांतिज्ञानसें विना प्रमारूप इदमाकार ज्ञान भ्रमका हेतु होवै नहीं किंतु “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसें भ्रमरूप एकही ज्ञान होवै है. काहेतें ? भ्रमसें पूर्व इदंपदार्थाकार प्रमारूप सामान्य ज्ञान रज्जुशुक्ति आदिकनका मानें ताकूं यह पूछें हैं:- अनुभवके अनुसारतें ज्ञानद्वयका अंगीकार है अथवा भ्रमरूप कार्यकी अनुपपत्तिसें भ्रमभिन्न सामान्यज्ञानका अंगीकार है ? जो अनुभवके अनुसारतें ज्ञानद्वय कहें तो संभवै नहीं. काहेतें ? प्रथम मतमें तो इदंपदार्थगोचर दो वृत्ति कही हैं. एक तो प्रमारूप अंतःकरणकी इदमाकार वृत्ति कही औ दूसरी अविद्याकी भ्रमरूप वृत्ति इदंपदार्थकूं विषय करती हुई रजतगोचर “इदं रजतम्” इस रीतिसें कही. या मतमें इदंपदार्थकी द्विधा प्रतीति कही, सो किसीके अनुभवमें आरूढ होवै नहीं. सर्प रजतादि ज्ञानकी नाई इदंगोचरज्ञानभी एकही अनुभवसिद्ध है, यातें प्रथमतः अनुभवानुसारी नहीं औ द्वितीय मतमें

इदंपदार्थके दो ज्ञान तौ नहीं माने परंतु “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इत्यादिक दो ज्ञान माने हैं. इदमाकार तौ प्रमा मानी है. औ सर्परजतादिगोचर भ्रम मान्या है, सोभी अनुभवसँ विरुद्ध है. काहेतँ ? रज्जु शुक्तिके ज्ञानतँ सर्परज-तके बाधसँ उत्तर कोई पूछे:—तेरेकूँ कैसा भ्रम हुयाथा ताका यह उत्तर कहै हैं:—“अयं सर्पः, इदं रजतम्” ऐसा भ्रम मेरे कूँ होता भया. औ इदमाकार प्रमा हुई. सर्पाकार रजताकार भ्रम हुया ऐसा उत्तर कोई कहै नहीं, यातँ द्विती-यमतकी रीतिसँभी ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवविरुद्ध है, यातँ इंद्रियजन्य अंतःकरणकी वृत्तिरूप इदमाकारज्ञान प्रमा है, औ इदमाकार ज्ञानजन्य सर्परजतादिगोचर इदंपदार्थविषयक अथवा इदंपदार्थविषयक अविद्याकी वृ-त्तिरूप ज्ञानाभास है. इसरीतिसँ ज्ञानद्वयका अंगीकार अनुभवानुसारी नहीं.

**उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञान ( धर्मिज्ञान )**

**वादीकी शंका औ समाधान ॥ २३ ॥**

औ जो सामान्यज्ञानवादी यह कहै:—रज्जु आदिकनतँ इंद्रियसंयोग होवै तौ सर्पादिक अध्यास होवै है, इंद्रियसंयोग नहीं होवै तौ अध्यास होवै नहीं, इस रीतिके अन्वयव्यतिरेकतँ इंद्रियका अधिष्ठानसँ संयोगकूँ अध्यासकी कारणता सिद्ध होवै है, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगकूँ अधिष्ठानके ज्ञान-द्वाराही कारणता संभवै है, अन्य प्रकारसँ अधिष्ठान इंद्रियसंयोगका अध्या-समें उपयोग संभवै नहीं. जो अध्यासकी कारणता कहै तौ संभवै नहीं. काहेतँ ? अधिष्ठान इंद्रियके संयोगविनाभी अहंकारादिक अध्यास होवै है, यातँ अध्यासमात्रमें अधिष्ठानज्ञानका सामान्यज्ञानहेतु है. अहंकारा-दिक अध्यासका अधिष्ठान प्रत्यक्स्वरूप आत्मा है सो स्वयंप्रकाश है. सर्पादिक अध्यासके अधिष्ठानका सामान्यज्ञान इंद्रियसंयोगतँ होवै है, इस रीतिसँ निजप्रकाशशून्य अधिष्ठानके सामान्यज्ञानद्वाराही इंद्रिय संयोगका अध्यासमें उपयोग है, साक्षात् उपयोग नहीं, यातँ अधिष्ठानका सामान्यज्ञा-नही अध्यासका कारण है, अध्यास कार्य है. जहां कार्य प्रतीत होवै औ

कारण प्रतीत होवै नहीं तहां कार्यकी अन्यथाअनुपपत्तिसँ कारणकी कल्पना होवै है. भ्रमस्थलमें इदमाकार प्रमा यद्यपि अनुभवसिद्ध नहीं है; तथापि भ्रमरूप कार्यकी सामान्यज्ञानरूप कारणविना अनुपपत्ति होनेतँ सामान्य ज्ञानकी कल्पना होवै है.

इसरीतिसँ धर्मिज्ञानवादी कहँ तौ संभवै नहीं. अध्यासके हेतु सामान्यज्ञानकँ धर्मिज्ञान कहँहँ, या प्रसंगमें सामान्यज्ञानकँ अध्यास कारण मानँ सो पूर्वपक्षी हैं. औ सामान्यज्ञानका अपलापी उपाध्याय सिद्धांती है, ताकी उक्ति कहँ हैं:—सामान्यज्ञानविना कोईभी अध्यास नहीं होवै तौ अध्यासकी कारणता सामान्यज्ञानमें संभवै अधिष्ठानके सामान्यज्ञानविना घटादिक अध्यास होवै है, यातँ अध्यासमात्रमें अधिष्ठानके सामान्यज्ञानकँ कारणता नहीं. धर्मिज्ञानवादी जो घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्यज्ञान कहै ताकँ यह पूछ्या चाहिये, घटादिक अध्यासका हेतु अधिष्ठानतँ नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी वृत्तिरूप सामान्यज्ञान है अथवा चेतनस्वरूप प्रकाशही सामान्यज्ञान है? जो प्रथमपक्ष कहै तौ संभवै नहीं. काहेतँ? घटादिक अध्यासका अधिष्ठान अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्म नीरूप है, यातँ ब्रह्मगोचर अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति संभवै नहीं औ द्वितीय पक्ष कहै तौ स्वरूपप्रकाश आवृत है, तिस आवृत प्रकाशरूप सामान्यज्ञानकँ भी अध्यासका हेतु मानँ तौ रज्जु आदिकनतँ इंद्रियसंयोगविनाभी सर्पादिक अध्यास हुया चाहिये, यातँ आवृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं इसरीतिसँ घटादिक अध्यासतँ पूर्व सामान्य ज्ञानके अभावतँ अध्यासमात्रमें सामान्यज्ञानकी कारणताके अभावतँ अध्यासरूपकार्यकी अनुपपत्तिसँ सामान्य ज्ञानरूप इदमाकार वृत्तिका कल्पन होवै नहीं.

और जो धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—सकल अध्यासमें अनावृतप्रकाशरूप सामान्यज्ञानकँ हेतु कहै तौ घटादि अध्यासमें व्यभिचार कथन संभवै. अध्यासमात्रमें तौ आवृत वा अनावृत साधारण प्रकाश हेतु है

औ प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृत प्रकाश हेतु है, जैसे उपाध्यायके मतमें सर्पादिक अध्यासके हेतु इंद्रियसंयोग मान्या है औ घटादिक अध्यासका हेतु इंद्रियसंयोग मान्या नहीं औ संभवै नहीं; यातें इंद्रियसंयोगके अभावकालके सर्पादिक अध्यास होवै नहीं, औ घटादिक अध्यास इंद्रियसंयोगविनाभी होवै है, यह व्यवस्था संभवै है. तेसैं हमारे मतमें प्रातिभासिक सर्पादिक अध्यासका हेतु अनावृत प्रकाश है, यातें आवरणभंगके अर्थ सर्पादिक अध्यासतैं पूर्व इदमाकार सामान्यज्ञानरूप प्रमाकी अपेक्षा है, औ घटादिक अध्यासका हेतु साधारण प्रकाश है; यातें अनावृतप्रकाशके सद्भावतैं घटादिक अध्यासमें वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें सामान्यज्ञानरूप वृत्तिके अभावकालमें सर्पादिक अध्यास होवै नहीं औ घटादिक अध्यास वृत्तिविना होवै है, यह व्यवस्था संभवै है धर्मिज्ञानवादीका यह कथनभी असंगत है; काहेतैं ? प्रातिभासिक अध्यासतैं पूर्व इंद्रियजन्यप्रमारूप अंतःकरणकी वृत्ति नियमतैं होवै है, याकाभी शंखके पीतताध्यासमें औ कूपजलके नीलताध्यासमें व्यभिचार है; काहेतैं ? ब्रह्मज्ञानविना जाका बाध होवै सो प्रातिभासिक अध्यास कहिये है; शंखमें पीतताका औ कूपजलमें नीलताका बाधभी ब्रह्मज्ञानसैं प्रथमही शंखश्वेतताज्ञान औ जलश्वेतताज्ञानसैं होवै है, यातें यहभी प्रातिभासिक अध्यास है, या स्थानमें धर्मिज्ञानवादीकी यह प्रक्रिया है:—प्रातिभासिक अध्यासमें अनावृतप्रकाशकूं कारणताके नियमतैं शंख औ जलसैं नेत्रके संयोगतैं इदमाकार अंतःकरणकी वृत्तिसैं अभिव्यक्तशंखावच्छिन्न चेतनमें औ जलावच्छिन्न चेतनमें पीतरूपका अध्यास होवै है औ उपाध्यायके मतमें तौ शंखसैं औ जलसैं नेत्रका संयोग हुयें पीतरूपका औ नीलरूपका अध्यास होवै है, इदमाकार वृत्तिकी अपेक्षा नहीं; यातें धर्मिज्ञानवादीकूं यह प्रष्टव्य है:—इदमाकार वृत्तिका विषय रूपविना केवल शंखादिक द्रव्य हैं अथवा रूपविशिष्ट शंख औ रूपविशिष्ट जल इदमाकार वृत्तिका विषय है, जो रूपकूं त्यागिकैं केवल

द्रव्यकूं वृत्ति विषय करै है यह कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? नेत्रजन्य वृत्तिका यह स्वभाव है रूपकूं विषय करै है; औ रूपविशिष्ट द्रव्यकूं विषय करै है, केवल द्रव्यकूं नेत्रजन्यवृत्ति विषय करै नहीं. औ रूपकूं त्यागिकै केवल द्रव्यकूं विषय करै तौ घटके चाक्षुषज्ञानवालेकूं घटके नीलतादिकनमें संदेह हुया चाहिये. और रूपराहित पवनादि द्रव्यकाभी चाक्षुषज्ञान हुया चाहिये. यातैं केवल द्रव्यगोचर इदमाकार चाक्षुषवृत्ति शंखादिकनका सामान्यज्ञानरूप संभवै नहीं; औ रूपविशिष्ट शंखगोचर तथा रूपविशिष्ट जलगोचर वृत्ति कहै तौ यह प्रष्टव्य है:—शुक्लरूपविशिष्ट शंखकूं औ शुक्लरूपविशिष्ट जलकूं वह वृत्ति विषय अथवा अध्यस्तरूप विशिष्टकूं विषय करै है जो प्रथमपक्ष कहै तौ शुक्लरूपकूं विषय कर्ता हुई इदमाकारवृत्तिसैं उत्तरकालमें पूर्ववृत्तिका विरोधि पीतभ्रम औ नीलभ्रम नहीं होवैगा; यातैं पीतभ्रमतैं औ नीलभ्रमतैं पूर्व शुक्लरूपविशिष्ट शंखजलका इदमाकार ज्ञान संभवै नहीं, तैसैं अध्यस्तरूपविशिष्ट गोचर इदमाकार वृत्तिकूं मानैं तौ शंखमें अध्यस्त पीतरूप है औ जलमें अध्यस्त नीलरूप है, तद्विशिष्ट ज्ञानही भ्रम है. ताकूं भ्रमकी हेतुता कथनमें आत्माश्रय होनेतैं संभवै नहीं. किंच धर्मिज्ञानवादी इदमाकार ज्ञान प्रमारूप ही अध्यासका हेतु है यह मानैं हैं; औ अध्यस्तरूप विशिष्टके ज्ञानकूं भ्रमत्व होनेतैं प्रमारूप धर्मिज्ञान अध्यासका हेतु है यह धर्मिज्ञानवादीका भंग होवैगा; इसरीतिसैं शंखमें पीतता भ्रमके औ जलमें नीलताभ्रमके पूर्व अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान संभवै नहीं, औ अधिष्ठान इंद्रियके संयोगका संभव है, यातैं सामान्यज्ञानका व्यभिचार औ इंद्रियसंयोगका अव्यभिचार होनेतैं अध्यासका हेतु अधिष्ठानतैं इंद्रियका संयोग है, सामान्य ज्ञान हेतु नहीं; यह उपाध्यायका मत है.

प्राचीनआचार्य धर्मिज्ञानवादीका मत ॥ २४ ॥

औ प्राचीनआचार्य जो धर्मिज्ञानवादी हैं, धर्मिज्ञानका जो शंख पीतादिक अध्यासमें व्यभिचार कसा ताका समाधान यह कहै हैं:—अध्यासमात्रमें



सामान्यज्ञान हेतु नहीं, किंतु अध्यासविशेषमें सादृश्यज्ञानत्वरूपमें सामान्य-  
 ज्ञानकं कारणता कहनेकं अध्यासके भेद कहें हैं:-प्रतिभासिक  
 अध्यास दो प्रकारका होवैहै, एक तौ धर्मके विशेषज्ञानसे प्रतिबध्य है  
 औ दूसरा विशेषज्ञानसे अप्रतिबध्य है. नीलपृष्ठता त्रिकोणतादिक विशेष-  
 धर्मके ज्ञान हुये रजत अध्यास नहीं होवै, यातें रजताध्यास तौ  
 विशेषज्ञानसे प्रतिबध्य है तैसें सर्पादिक अध्यासभी जानने, श्वेतता-  
 रूप विशेषधर्मके ज्ञान हुयेभी शंखमें पीतताध्यास औ जलमें नील-  
 ताध्यास होवै है, यातें उक्त अध्यासविशेष ज्ञानसे अप्रतिबध्य  
 है, तैसें रूपराहित्य विशेष धर्मके ज्ञान हुयेभी आकाशमें नीलताध्यासभी  
 विशेषज्ञानसे अप्रतिबध्य है, सितामें कटुता अध्यासभी विशेषज्ञानसे  
 अप्रतिबध्य है; काहेतें ? आकाश नीलरूप है इस निश्चयवालेकं  
 औ अनेकवार सितामें मधुरताके निश्चयवालेकंभी आकाशमें नीलता अध्या-  
 स औ पिनदोषतें सितामें कटुता अध्यास होवै है, इसरीतिसें द्विविध अध्यास  
 है. तिसमें अंत्य अध्यास तौ अधिष्ठान अध्यस्तके सादृश्यज्ञानविनाही होवै  
 है. अधिष्ठान अध्यस्तमें विरोधी धर्म है, तहां सादृश्यका संभव नहीं औ  
 परस्पर वैधर्म्यज्ञान हुयेभी उक्त अध्यास होवैहै, यातें भ्रमरूप सादृश्यज्ञा-  
 नभी तिस अध्यासका हेतु नहीं, परंतु विशेषज्ञानसे जाका प्रतिबंध होवै  
 ऐसे रजतसर्पादिक अध्यासमें अधिष्ठानका अध्यस्तसें सादृश्यज्ञान हेतु है,  
 जो विशेषज्ञानसे प्रतिबध्य अध्यासकूंभी सादृश्यज्ञानजन्य नहीं मानें औ  
 दुष्ट इंद्रियसंयोगजन्यही मानें तौ शुक्तिमें रजताध्यासकी नाई दुष्ट नेत्रके  
 संयोगतें इंगालमेंभी रजताध्यास हुआ चाहिये. अग्निदग्धनीलकाष्ठकूं  
 इंगाल कहें हैं, रज्जुमें सर्पाध्यासकी नाई दुष्टनेत्रसंयोगतें घटमेंभी सर्पाध्यास  
 हुआ चाहिये. इस रीतिसें विशेषज्ञानसे जाका प्रतिबंध होवै ऐसे प्रतिभा-  
 सिक अध्यासमें सादृश्यज्ञान हेतु है, सादृश्यज्ञानभी सामान्यज्ञानरूप  
 धर्मज्ञानही है, शुक्तिमें औ रूप्यमें चाकचक्यरूप सादृश्य है रज्जुमें औ

सर्वमें भूमिसंबंध दीर्घत्व सादृश्य है, पुरुषमें औ स्थाणुमें उच्चैस्त्व सादृश्य है, याप्रकारतैं अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मही सादृश्य पदार्थ है. ताके ज्ञानकूं सामान्य ज्ञान औ धर्मिज्ञान कहना संभवै है इसरीतिसें विशेषज्ञानसें प्रतिबध्य जो प्रातिभासिक अध्यास तामें सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानही हेतु है, दुष्टइन्द्रियसंयोगका सादृश्यज्ञानद्वारा उक्त अध्यासमें उपयोग है.

धर्मिज्ञानवादीके मतमें उपाध्यायका शंका औ समाधान ॥ २५ ॥

औ जो उपाध्यायका अनुसारी इसरीतिसें कहै:-प्रमातृदोष प्रमाण-दोष प्रमेयदोषसें धर्मिज्ञान प्रतिबध्य अध्यास होवै है, सादृश्यज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु कहै तौ प्रमाताका धर्मज्ञान होवै है, यातैं प्रमातृदोषतैं अध्यासका हेतु होवैहै औ सादृश्यकूं अध्यासका हेतु कहै तौ विषय दोष हुआ अध्यासका हेतु होवै है. जैसें प्रमातृदोषरूप सादृश्यज्ञानकूं अध्यास हेतु कहे, इंगालमें रूपअध्यासकी आपत्तिका परिहार होवै तैसें विषय-दोषरूप सादृश्यकूं अध्यासहेतु मानेभी उक्त आपत्तिका परिहार होवै है. यातैं सादृश्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकूं उक्त अध्यासका हेतु मानना निष्फल है. इसरीतिसें उपाध्यायानुसारी कहै तौ धर्मिज्ञानवादीका यह समाधान है:- दूरदेशतैं समुद्रके जलमें नील शिलाका धर्म होवै सोभी विशेषज्ञानसें प्रतिबध्य अध्यास है. काहेतैं ? जलमें शुक्लरूप औ जलत्वके ज्ञानसें नीलशिला भ्रमका प्रतिबंध होवैहै, औ जलमें नील शिलाका सादृश्य नहीं है किंतु समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयकै नीलशिलाका भ्रम होवैहै, तहां नीलरूपका ज्ञानही भ्रमरूप सादृश्यज्ञान है, यातैं भ्रमप्रमा-साधारण सादृश्यज्ञान ही उक्त अध्यासका हेतु है, स्वरूपतैं सादृश्य हेतु नहीं. और जो उपाध्यायानुसारी इसरीतिसें कहै:-इंगालादिकनमें रूप्या-दिक अध्यासकी आपत्ति परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं उक्त अध्यासकी कारणता मानै हैं. अधिष्ठान अध्यस्तमें समान धर्मरूप जो

सादृश्य है तासैं इंद्रियका स्वसंयुक्त तादात्म्यरूप संबंधही सादृश्यज्ञानकी सामग्री है. समुद्रजलमें नीलशिलाके अध्यासका हेतु भ्रमस्वरूप सादृश्यज्ञान है, ताकी सामग्री दोषवत् इंद्रियका जलमें संयोग है. इस रीतिसे जो सादृश्य-ज्ञानकी सामग्री सोई उक्त अध्यासकी हेतु है. सादृश्यज्ञानकूं जो अध्यासका हेतु मानैं तौभी सादृश्य ज्ञानमें इंद्रिय संबंधकूं कारणता अवश्य माननी होवैहै. यातैं सादृश्यज्ञानके कारणकूं ही अध्यासमें कारणता उचित है. तिन दोनूके मध्य सादृश्यज्ञानका अंगीकार निष्फल है. शंस्रपीतादिक अध्यासमें इंद्रियसंबंधकूंही कारणता है, तिस स्थानमें सादृश्य ज्ञान संभवै नहीं, यातैं जहां सादृश्य ज्ञानकी अपेक्षा है तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्री अध्यासके कारण है, सादृश्यज्ञानकूं कारणता नहीं. सादृश्यज्ञानकी सामग्री कूं अध्यासकी कारणता मानैं तौ सकल अध्यासमें एक इंद्रियसंयोगकूं कारणता सिद्ध होनेतैं लाघव है, औ सादृश्यज्ञानकूं कारणता मानैं तौ विरूप अध्यासमें इंद्रिय संयोगकूं हेतुता माननी औ सादृश्य अध्यासमें सादृश्यज्ञानकूं हेतुता माननेमें अध्यासके कारणद्वयकल्पनसे गौरव है, यातैं जहां सादृश्यज्ञानकूं हेतु कहैं तहांभी सादृश्यज्ञानकी सामग्रीरूप इंद्रियसंबंधही अध्यासका हेतु है.

इसरीतिसे उपाध्यायकी शंकाका धर्मिज्ञानवादी यह समाधान करै है:—इन्द्रियसंबंधसे ज्ञानकी उत्पत्तिही देखी है. यातैं रजतादिक विषयकी उत्पत्ति इंद्रियसंबंधसे संभवै नहीं, औ सादृश्यज्ञानकूं अध्यासका हेतु मानैं कारणद्वयकल्पन गौरव कहा सो असंगत है. काहेतैं ? धर्मिज्ञानवादीकूं कारणद्वयके कल्पनमें जैसे द्वित्वसंख्याका कल्पन है, तैसे उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानकी सामग्रीकूं अध्यासका कारण कल्पनमें कारणका अधिक-शरीरकल्पन है. सादृश्यज्ञान सामग्रीके स्वरूपमें अंतर्भूत सादृश्यज्ञान है. यातैं उपाध्यायके मतमें सादृश्यज्ञानसामग्री अधिक शरीरवती अध्यासकी हेतु माननी होवैहै, इसरीतिसे लाघव गौरव तौ दोनूं मतमें सम हैं. औ ज्ञानकी सामग्रीतैं विषयकी उत्पत्तिका असंभवरूप युक्तिका विरोध उपाध्यायके

मतमें अधिक दोष है, यातै सादृश्यज्ञानही उक्त अध्यासका हेतु है.सादृश्य-ज्ञानकी सामग्री हेतु नहीं.

### उपाध्यायकरि सादृश्यज्ञानकूं अध्यासकी कारणताका खंडन ॥ २६ ॥

इसरीतिसैं धर्मिज्ञानवादी सादृश्यज्ञानत्वरूपतैं सामान्यज्ञानकूं विशेषज्ञान प्रतिबध्य अध्यासमें कारणता कहै तौ इसरीतिसैं उपाध्यायके मतमें समाधान है:—विरूपमेंभी अध्यास होनेतैं सकल अध्यासमें तौ सादृश्यज्ञानकूं कारणता संभवै नहीं; किंतु इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासके परिहारवास्तै विशेषज्ञानसैं प्रतिबध्य अध्यासमेंही सादृश्यनकूं हेतुता मानै हैं; तहांभी रूप्यादिक अध्यासमें जैसे नीलपृष्ठ त्रिकोणतादिकविशेषधर्मका ज्ञान अध्यासका प्रतिबंधक है. तैसैं विशेषधर्मज्ञानकी सामग्रीभी अध्यासका प्रतिबंधक होनेतैं इंगालादिकनमें रूप्यादिक अध्यासकी आपत्ति होवै नहीं; यातैं सादृश्य-ज्ञानकूं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है; तथाहि:—जिस पदार्थका ज्ञान जामें प्रतिबंधक होवै तिस पदार्थके ज्ञानकी सामग्रीभी तिसका प्रतिबंधक होवैहै यह नियम है. जैसे पर्वतमें वह्निकी अनुमितिका प्रतिबंधक वह्न्य-भावका ज्ञान है ताकी सामग्री वह्न्यभाव व्याप्यका ज्ञान है. काहेतैं? व्याप्यक ज्ञानसैं व्यापकका ज्ञान होवैहै. जैसे वह्निव्याप्यधूम है; ताके ज्ञानसैं व्यापकवह्निका ज्ञान होवै है. तैसैं वह्न्यभावके व्याप्य जलादिक हैं; तिनके ज्ञानतैं वह्निके अभावका ज्ञान होवै है; यातैं वह्न्यभावके ज्ञानकी सामग्री वह्न्यभावके व्याप्यका ज्ञान है वह्निकी अनमितिका प्रतिबंधक वह्न्यभावका ज्ञान है. तिस वह्न्यभावज्ञानकी सामग्री वह्न्यभावके व्याप्यका ज्ञानभी वह्न्य-नुमितिका प्रतिबंधक है; इसरीतिसैं प्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्रीभी प्रतिबंधक होवैहै. यद्यपि प्रतिबध्यककी सामग्रीकूं प्रतिबंधक कहै तौ दाहका प्रतिबंधक जो याणि ताकी सामग्रीकूं दाहकी प्रतिबंधकताका व्यभिचार है. तथाहि:—प्रतिबध्यक ज्ञानकी सामग्रीकूं प्रतिबंधकता माननेमें व्यभिचार नहीं. इसरी-तिसैं अध्यासका प्रतिबन्धक जो विशेषज्ञान ताकी सामग्रीभा अध्यासका

प्रतिबंधक है, शुक्तिमें रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक नीलरूप विशेष धर्मका ज्ञान है, ताकी सामग्री नीलभागव्यापी नेत्रसंयोग है. सोभी रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है. काहेतें ? नीलभागमें शुक्तिसे नेत्रसंयोग हुआ शुक्तिज्ञानही होवै है, रूप्यभ्रम होवै नहीं शुक्तिके नीलते भिन्नभाग जो चाकचक्यदेश तासे नेत्रका संयोग हुये रूप्यभ्रम होवै है, इस रीतिसे नीलरूपवत् धर्मिका ज्ञान रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है औ नीलरूपके आभयते नेत्रका संयोगसंबन्ध तैसे नीलरूपसे नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबन्ध प्रतिबंधज्ञानकी सामग्री है. सोभी रूप्य अध्यासका प्रतिबंधक है. इंगालते नेत्रका संबंध होवै तब नीलरूपविशिष्टसैई होवै है, याते इंगालते नेत्रका संयोग औ ताके नीलरूपसे संयुक्त तादात्म्य संबंधरूपप्रतिबंधक ज्ञानकी सामग्री होनेते इंगालमें रूप्य अध्यासकी प्राप्तिही नहीं, ताके परिहारके अर्थ सादृश्यज्ञानकं अध्यासकी हेतुता माननी निष्फल है.

धर्मिज्ञानवादीकरि उपाध्यायके मतमें दोष औ  
ताका परिहार ॥ २७ ॥

और जो धर्मिज्ञानवादी उपाध्यायके मतमें यह दोष कहै:—पुण्डरीकाकार कर्तितपटमें पुण्डरीकभ्रम होवै है. विस्तृत पटमें पुण्डरीकभ्रम होवै नहीं, याते सादृश्यज्ञान अध्यासका हेतु है.

ताकाभी अध्यास प्रतिबंधक विशेषज्ञानकी सामग्रीकं अध्यासका प्रतिबंधक माननेते समाधान होवै है. तथाहि:—विस्तारविशिष्टपटमें नेत्रका संबंध पटके विशेष ज्ञानकी सामग्री है. जहां विस्तृतपटसे नेत्रका संबंध होवै तहां पुण्डरीक अध्यास होवै नहीं. जहां पुण्डरीकाकारपटसे नेत्रका संबंध होवै तहां पटक विशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेते पुण्डरीकी-ध्यास होवै,

यद्यपि जहां समुद्रजलके समुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवै है तहां विशेषज्ञानकी सामग्री है. काहेतें ? नेत्रसंयुक्त तादात्म्यसंबन्ध शुक्ल



गुणस्वरूप विशेषज्ञानका हेतु है औ चाक्षुषज्ञानका हेतु जलमें आलोक संयोगभी है, तैसैं जलराशित्वरूप विशेषका व्यंजकरंगादिकनका प्रत्यक्षभी होवै है, इसरीतिसैं समुद्रके जलसमुदायके विशेषज्ञानकी सामग्रीमें तीनि पदार्थ हैं. शुरुवरूपसैं नेत्रसंयुक्त तादात्म्य १ आलोकसंयोग २ जलराशित्वका व्यंजक तरंगादि प्रत्यक्ष ३ इन तीनोंके हुयेंभी समुद्रके जलसमुदायमें नीलशिलातलका भ्रम होवै है. यातैं विशेषदर्शनकी सामग्रीकूं अध्यासकी प्रतिबन्धकताका व्यभिचार है.

तथापि प्रतिबन्धकरहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक है; प्रतिबन्धकसहित विशेषदर्शनकी सामग्री अध्यासका प्रतिबन्धक नहीं. जहां समुद्रके जलसमुदायमें नील शिलातलका अध्यास होवै तहां समुद्रजलमें नीलरूपका भ्रम होयकैं नील शिलाका अध्यास होवैहै औ नीलरूपका भ्रमज्ञान होतैं जलमें शुरुवरूपका ज्ञान होवै नहीं. यातैं जलका विशेषधर्म जो शुरुवरूप ताके ज्ञानका प्रतिबन्धक नीलरूपका भ्रम है तैसैं दूरत्व दोषसैं जलराशित्वका व्यंजक तरंगादिकका प्रत्यक्ष होवै नहीं; यातैं जलराशित्वरूप विशेषके ज्ञानका प्रतिबन्धकदूरत्व दोष है; यातैं प्रतिबन्धकसहित विशेषज्ञानकी सामग्री तौ है परंतु प्रतिबन्धकरहित विशेषज्ञानकी सामग्रीही अध्यासकी विरोधिनी होनेतैं समुद्रजलसमुदायमें नीलशिलातलका अध्यास होवै है, ताका प्रतिबन्ध होवै नहीं बहुत क्या कहैं ? सकल कारणसैं स्वकार्यकी उत्पत्ति प्रतिबन्धकरहितसैंही होवै है. प्रतिबन्धक होनेतैं किसी कारणतैं कार्य होवै नहीं; यातैं प्रतिबन्धकका अभावभी सकलकार्यका साधारणकारण होनेतैं प्रतिबन्धक होतैं नेत्रसंयोगादिक सकल असाधारणकारण सद्भावमेंभी विशेषज्ञानकी सामग्री नहीं है, काहेतैं ? सकल कारण सहकारणकूं सामग्री कहैं है जहां अनेक कारण होवैं एक नहीं होवै तहां सामग्री होवै नहीं. इसरीतिसैं जलमें नीलता-

भ्रमकं शुक्लरूपके ज्ञानमें औ दूरत्वदोषकं जलराशित्वज्ञानमें प्रतिबंधकता है तिस प्रतिबन्धके होनेतैं प्रतिबंधकाभावघटितविशेषज्ञानकी सामग्रीका अभाव होनेतैं नीलशिलातल भ्रम संभवै है. इहां यह अर्थ ज्ञातव्य है:—  
सर्गपरपुरुषके आलोकवाले दर्शमें नेत्रसंयोग हुये भी जलसमुदायमें नीलरूपका भ्रम होवै है यातैं जलमें नीलरूपके भ्रमका विशेषज्ञानसें वा ताकी सामग्रीसें प्रतिबन्ध होवै नहीं यातैं विशेषज्ञानसें अप्रतिबध्य होनेतैं जलके शुक्लरूपतैं नेत्रका संयुक्त तादात्म्यसंबंध हुयेभी जलमें नीलरूपताका भ्रम संभवै है. धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त भ्रमही सामान्यज्ञानत्वरूपत समुद्रजलमें नीलशिलातल अध्यासका हेतु है. उपाध्यायके मतमें दोषत्वरूपतैं विशेषज्ञानका प्रतिबन्धक है वा प्रतिबन्धकाभावरहितविशेषज्ञानकी सामग्रीके अभावसंपादनद्वारा शिलातल अध्यासका हेतु है. इस रीतिसें उपाध्यायके मतमें सामान्यज्ञानरूप धर्मिज्ञानकूं अध्यासकी करणता नहीं है, तथापि इंगलादिकनमें रूप्याध्यासादिकनका अभाव संभवै है, यातैं अध्यासमें धर्मिज्ञानकी कार्यताके अभावतैं कार्यानुपपत्तिसें धर्मिज्ञानरूप इदमाकार प्रमावृत्तिका कल्पन संभवै नहीं, इस रीतिसें अनुभवानुसारतैं वा कार्यानुपपत्तिसें इदमाकारवृत्ति मानैं ताका निषेध किया.

उपाध्यायके मतमें धर्मिज्ञानवादीकी शंका  
औ समाधान ॥ २८ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—विषयतैं इंद्रियका संबंध ही अंतः—  
करणकी विषयाकार वृत्तिका हेतु है, शुक्तिआदिक विषयतैं नेत्रका संयोग हुये इदमाकारवृत्ति किसप्रकारमें नहीं होवैगी ? अन्यत्र व्यासंग होवै तो विषयतैं इंद्रियका संयोग हुयेभी तिस विषयका ज्ञानरूप वृत्ति होवै नहीं अन्यत्र व्यासंगरहितकूं विषयतैं इंद्रियसंयोग हुये तिस विषयाकार वृत्ति अवश्य होवै. यतैं अन्यत्र व्यासंगरूप प्रतिबंधकके अभावसहित नेत्रसंयोगतैं रज्जुशुक्ति आदिकनकूं विषयकर्ती हुई अंतःकरणकी इदमाकार

वृत्ति होवै है, सो वृत्ति नेत्रादिप्रमाणजन्य होनेतैं औ शुक्ति आदिकनकी अबाधित इदंतामोचर होनेतैं प्रमारूप होवै है इसरीतिसें कारणसम्भावतैं इदमाकार प्रमाका कल्पना मानै तौ इसरीतिसें उपाध्यायका समाधान है:— यद्यपि नेत्रसंयोगजन्यतैं इदमाकार वृत्ति होवै है परंतु दोषसहित नेत्रजन्य होवै है औ “ इदं रजतम् ” इसरीतिसें स्वकालमें उत्पन्न हुये मिथ्या रजतकूं विषयकर्ती हुयी होवै है; यातैं वह वृत्ति भ्रमरूप होवै है, प्रमा नहीं होवै है, उपाध्यायमतका यह निष्कर्ष है:—दोषसहित इंद्रियके संबंधतैं विषयचेतननिष्ठ अविद्यामें कार्यकी अभिमुखतारूप क्षोभ होयकैं सर्परजतादि अविद्याका परिणाम होवै है. नेत्रसंयोगतैं उत्तरक्षणमें अविद्यामें क्षोभ होवै है, तिसतैं उत्तरक्षणमें अविद्याका सर्प रजतादिक परिणाम होवै है. जिस क्षणमें सर्परजतादिक अविद्याका परिणाम होवै है तिसी क्षणमें तिन सर्परजतादिकनकूं विषय करने-वाला “ इदं रजतम् ” इस रीतिसें अंतःकरणकी वृत्तिरूपज्ञान होवै है; जिस दुष्ट नेत्रसंयोगतैं अविद्यामें क्षोभद्वारा सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति होवै है तिसी संयोगतैं अंतःकरणके परिणामरूपवृत्तिज्ञानकी उत्पत्ति होवै है.

यद्यपि इंद्रियसंयोगतैं अव्यवहित उत्तरक्षणमें ज्ञानकी उत्पत्ति मानैं हैं, औ नेत्रसंयोगतैं एक क्षणके व्यवधानसें सर्प रजतादिकनकी उत्पत्ति कही. काहेतैं ? नेत्रसंयोगतैं उत्तरक्षणमें अविद्याका क्षोभ कहा तिसतैं उत्तरक्षणमें सर्परजतादिकनकी उत्पत्ति कही; यातैं अविद्याके क्षोभकालमें वृत्ति-ज्ञानकी उत्पत्ति संभवै है. तिसतैं उत्तरक्षणमें भावि सर्परजतादिकनकी ज्ञानकालमें उत्पत्तिकथनमें विरोध प्रतीत होवै है.

तथापि विरोध नहीं. काहेतैं ? कार्यके अभिमुख अविद्याकी अवस्था-कूं क्षोभ कहैं हैं. जैसें कार्यके अभिमुख होयकैं अविद्या स्वकार्य सर्परजतादिकनकूं रचै है, तैसें अंतःकरणभी नेत्रसंयोगतैं ज्ञानरूप कार्यके

अभिमुख होयकै ज्ञानकूं रचै है, यातैं अविद्याका औ अंतःकरणका स्वकार्याभिमुख अवस्थाका अव्यवहित उत्तर एक क्षण है, तिसतैं द्वितीय क्षणमें अविद्याका सर्परजतादि परिणाम होवै है, औ तिसीक्षणमें अंतःकरणका ज्ञानरूप परिणाम होवै है, औ नेत्रसंयोगतैं अव्यवहित उत्तर-क्षणमें जो ज्ञानकी उत्पत्ति कहैं हैं सो क्षणकाल अति सूक्ष्म है; यातैं कार्याभिमुख अवस्थाका क्षण औ कार्यकी उत्पत्तिका क्षण एकही काल है, इस अभिप्रायतैं कहैं हैं. इस रीतिसैं रज्जुशुक्तिआदिकनतैं दुष्ट इंद्रियके संयोगतैं अंतःकरणका परिणारूप ज्ञान औ विषयावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्याका परिणाम सर्प रजतादिक एक कालमें होवैं हैं, तिनका विषयविषयी भाव हैं, यातैं अंतःकरणका परिणामरूप वृत्तिज्ञानभी दुष्ट इंद्रिय संयोगजन्य है औ मिथ्यापदार्थगोचर है, यातैं भ्रम है प्रमा नहीं. धर्मिज्ञानवादीके मतमें अविद्याक्षोभका हेतु सामान्यज्ञान है; यातैं धर्मिज्ञानवादीके मतमें इदमाकारवृत्तिसैं उत्तरकालमें क्षोभवती अविद्याका परिणाम सर्प रजतादिक होवैं हैं औ उत्तरकाल भाविषदाथ प्रत्यक्ष-ज्ञानका विषय संभवै नहीं, यातैं इदमाकार वृत्तिका विषय सर्प रजतादिक मिथ्यापदार्थ नहीं; किंतु शुक्तिरजतादिक होनेतैं इदमाकार वृत्ति प्रमा है. सर्परजतादिकनकूं विषय करनेवाली अविद्याका परिणामरूप भ्रमवृत्ति होवै है इस कारणतैं धर्मिज्ञानवादीके मतमें भ्रमवृत्ति ऐंद्रियक नहीं होवै है. साक्षात् इंद्रियके संबन्धतैं होवै सो ऐंद्रियक कहिये है भ्रमवृत्तिका अधिष्ठान जो इदमाकारवृत्ति ताकी उत्पत्तिद्वारा परंपरातैं इंद्रियसंबन्धका भ्रमवृत्तिमें उपयोग है साक्षात् नहीं. उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिकनका उपादानभूत अविद्यामें क्षोभका निमित्त दोषवत् इंद्रियसंयोग है; यातैं एकही इंद्रियसंयोगतैं अविद्याका परिणाम सर्परजतादिक औ तिनकूं विषय करनेवाली अंतःकरणका परिणाम इदमाकारवृत्ति एक कालमें होवैं हैं इसरीतिसैं उपाध्यायके मतमें इदमाकारवृत्ति भ्रमरूप तौ होवै है; औ साक्षात् इंद्रियसंबन्धतैं उपजै है; यातैं ऐंद्रियक कहिये है.

इन्द्रियसंबंधसे जो इदमाकारवृत्ति होवे सो स्वकालमें उत्पन्न सर्परजतादिकनकं विषयकर्ता होवे है, यातें “अयं सर्पः, इदं रजतम्” इसरीतिसे होवे है, केवल इदंपदार्थगोचर होवे नहीं.

## उपाध्यायके मतमें शंका औ समाधान ॥ २९ ॥

उपाध्यायके मतमें यह शंका होवे है:—जिस पदार्थसे इन्द्रियक संबंध होवे तद्गोचरही वृत्ति होवे है यह नियम है. अन्यसे इन्द्रियके संबंधतें अन्यगोचर वृत्ति होवे तो घटसे इन्द्रियके संबंधतें पटगोचरभी वृत्ति हुयी चाहिये. बहुत क्या कहें ? एक पदार्थसे इन्द्रियका संबंध हुये सकलपदार्थगोचरवृत्तिकी आपत्तिसे सकल पुरुष अनायासतें सर्वज्ञ हुये चाहियें, यातें अन्यपदार्थसे इन्द्रियके संबंधतें अन्यगोचर वृत्ति संभवै नहीं, किंतु जासे इन्द्रियका संबंध होवे तद्गोचरही वृत्ति होवे है. औ उपाध्यायमतमें रज्जुशुक्ति आदिकनसे नेत्रसंयोगतें उत्पन्न हुई वृत्ति सर्परजतादिगोचर मानी सो संभवै नहीं.

या शंकाका यह समाधान है:—स्वसंबंधतें औ स्वतादात्म्यवालेसे इन्द्रियसंबंधतें स्वगोचरवृत्ति होवे है. वृत्तिका विषय स्वपदका अर्थ है. जिसपदार्थकूं विषय करनेवाली वृत्ति होवे तिसपदार्थसे इन्द्रियका संबंध अथवा तिसपदार्थके तादात्म्यवालेसे इन्द्रियका संबंध चाहिये भ्रमवृत्तिके विषय सर्परजतादिक हैं. तहां वृत्तिके विषयसे तौ नेत्रका संबंध नहीं हुया है परंतु सर्परजतादिकनके तादात्म्यवाले जो रज्जुशुक्ति आदिक तिनसे नेत्रका संबंध हुया है. काहेतें ? अध्यस्तका अधिष्ठानसे तादात्म्यसंबंध होवे है, औ सर्परजतादिकनकी अधिष्ठानताके अवच्छेदक होनेतें रज्जुशुक्ति आदिकभी सर्परजतादिकनके अधिष्ठान कहिये हैं, यातें सर्परजतादिकनकी तादात्म्यवाले रज्जुशुक्ति आदिकनके संबंधतें उत्पन्न हुई वृत्तिके सर्परजतादिकभी विषय संभवैं हैं औ घटमें पटका तादात्म्य नहीं, यातें घटइन्द्रियके संबंधतें उत्पन्न हुई वृत्ति पटगोचर होवे नहीं, इसरीतिसे एक पदार्थके संब-



धर्तें उत्पन्न हुई वृत्ति सकलपदार्थगोचर होवै नहीं, ब्रह्मसैं भिन्न किसी एक पदार्थमें सकलका तादात्म्य नहीं, औ ब्रह्ममें सकलपदार्थनका तादात्म्य है, परंतु ब्रह्म असंग है, तासैं इंद्रियका संबंध संभवै नहीं, यातैं एक पदार्थसैं इंद्रियके संबंधतैं वृत्ति हुयां सर्वज्ञताकी आपत्ति नहीं. धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिक ज्ञेय औ तिनके ज्ञान अविद्याके परिणाम हैं, उपाध्यायके मतमें सर्परजतादिक तौ अविद्याके परिणाम हैं. औ तिनका ज्ञान उक्तरीति-सैं अंतःकरणका परिणाम है, वह अंतःकरणका परिणाम इंद्रियसंबंधतैं होवै है यातैं ऐंद्रियक है. इसरीतिसैं सर्परजतादिकनतैं नेत्रसंयोगके अभाव हुयांभी रज्जुशुक्ति आदिकनतैं दुष्टनेत्रसंयोगजन्य चाक्षुषभ्रमवृत्तिके विषय सर्परजतादिक हैं यह उपाध्यायका मत है. “चक्षुषा सर्पं पश्यामि, चक्षुषा रजतं पश्यामि” या अनुव्यवसायतैंभी सर्परजतादिक गोचर भ्रमरूप चाक्षुषवृत्तिही सिद्ध होवै है. रज्जु शुक्ति आदिक गोचर इदमाकार प्रमा-वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षी गोचरता सर्परजतादिकनकूं धर्मिज्ञानवादी मानैं हैं, ताके मतमें उक्त अनुव्यवसायका विरोध है.

धर्मिज्ञानवादीकरि अध्यासमें परंपरासैं नेत्रका उपयोग  
औ उपाध्यायकरि शंखपीताध्यासमें साक्षात् उपयोग ॥ ३० ॥

जो इसरीतिसैं धर्मिज्ञानवादी कहैः—सर्परजतादिकनका प्रकाश तौ साक्षिरूप है, परंतु अभिव्यक्त साक्षीसैंही तिनका प्रकाश होवै है, यातैं साक्षीकी अभिव्यंजक इदमाकार वृत्ति नेत्रजन्य होनेतैं परंपरातैं सर्परजतादिकनके साक्षीरूप प्रकाशमेंभी नेत्रका उपयोग है, यातैं सर्परजतादिकनके ज्ञानमें चाक्षुषत्व व्यवहार होवैहै, यातैं धर्मिज्ञानवादीके मतमें सर्परजतादिकनकूं साक्षिभास्यता मानैंभी उक्त अनुव्यवसायका विरोध नहीं.

यह कथनभी असंगत है. काहेतैं ? उक्त स्थलमें तौ परंपरासैं नेत्रका उपयोग होनेतैं चाक्षुषत्वव्यवहारका निर्वाह कहा, तथापि शंखमें पीतभ्रम होवै तहां परंपरासैंभी नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. काहेतैं ? रूपविना

केवल शंखमें तो नेत्रकी योग्यता नहीं, यार्ते रूपविशिष्टमें कहै तो शंखके शुद्धरूपका ग्रहण होवै तो पीतताका अध्यास होवै नहीं, इसकारणर्ते अध्य-  
स्तपीतरूप विशिष्टमें नेत्रकी योग्यता माननी होवैगी, सो धर्मिज्ञानवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेर्ते ? अध्यस्तपदार्थमें ऐन्द्रियकत्व नहीं यह धर्मिज्ञानवादी मत है. याप्रकारर्ते रूपविना केवल शंखज्ञानमें वा रूपविशिष्ट शंख ज्ञानमें नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. औ उपाध्यायके मतमें शंखसे नेत्रका संबंधही पीतरूप अध्यासका हेतु है सो नेत्रका संबंधरूप रहित केवल शंखसे वा शुद्धरूप विशिष्टसे संभवै है.

धर्मिज्ञानवादीकरि शंखपीतताका अनध्यास और  
उपाध्यायकरि ताका अनुवाद अरु दोष ॥ ३१ ॥

या स्थानमें भी धर्मिज्ञानवादी यह कहै:—जहां शंखमें पीतरूपका अध्यास होवै तहां सर्परजतादिकनकी नाई पीतिमाका स्वरूपसे अध्यास नहीं है; किंतु जैसे स्फटिकमें जपाकुसुमवृत्ति लौहित्यके संसर्गका अध्यास है तैसे नेत्रवृत्ति पीतसंबन्धी पीतिमाके संबन्धका शंखमें अध्यास है. पीतपित्तके ज्ञानविना ताके संबन्धका अध्यास संभवै नहीं, यार्ते पीतपित्तके ज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेर्ते शंखपीतके अध्यासमें भी परंपरासे नेत्रका उपयोग है, यार्ते “पीतशंखं चक्षुषा पश्यामि” यह अनुव्यवसाय संभवै है औ शंखमें पीतरूपका संबंध अनिर्वचनीय उपजै है. यार्ते अन्यथाख्या-  
निवादकी आपत्तिभी नहीं.

इसरीर्तसे धर्मिज्ञानवादी कहै तो ताकी उक्तिमें यह पूछ्या चाहिये. शंखमें पीतरूपके संसर्गाध्यासका हेतु पित्तपीतताका ज्ञान है. सो नयन-  
देशस्थही पित्तके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है अथवा शंखदेरासे पीतद्रव्य प्राप्त होवै है, ताके पीतताका प्रत्यक्षज्ञान होवै है. जो प्रथम पक्ष कहै तो नयनदेशस्थही पीतद्रव्यसे नयनस्थ अंजनकी नाई नेत्रसंयोगके असंभवर्ते

ताका चाक्षुष प्रत्यक्ष तौ होवै नहीं यातैं नयनस्थ पीतपित्तगोचर परोक्ष-  
 वृत्ति होवैगी, तिस परोक्षवृत्तिस्थ साक्षीतैं शंखकी पीतताका अपरोक्ष  
 प्रकाश नहीं होवैगा औ किसी प्रकारसैं नयनस्थ पित्तपीततागोचर  
 चाक्षुषवृत्ति मानैं तौभी तिसवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं नयनदेशस्थ पित्तपीत-  
 तामात्रका संबंध है शंखसैं औ शंखमें पीतताके संबंधसैं साक्षीका संबंध नहीं  
 यातैं शंखका औ शंखमें पीतिमाके संबंधका साक्षीसैं असंबंध होनेतैं प्रकाश  
 नहीं हुया चाहिये. तात्पर्य यह है:—जपाकुसुमसंबंधी रक्तताके अनिर्वचनीय  
 संबंधकी स्फटिकमें उत्पत्ति होवै तहां तौ रक्तता औ स्फटिकता तथा रक्त-  
 ताका संबंध ये तीनों पदार्थ पुरोदेशमें होनेतैं एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके  
 विषय होवैं हैं, औ पीतशंख अध्यासमें पीतिमा नयनदेशमें है. औ पीति-  
 माके संबंध सहित शंख पुरोदेशमें है, यातैं एक वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं  
 तीनोंका प्रकाश संभवै नहीं, यातैं नयनदेशस्थपित्त पीतिमाके ज्ञानमें  
 नेत्रका उपयोग है. यह प्रथम पक्ष संभवै नहीं, यातैं शंखदेशमें प्राप्त हुये  
 पित्तद्रव्यकी पीतताका अपरोक्षज्ञान नेत्रसैं होवै है तिसतैं अनंतर शंखमें  
 पीतताके अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवै है, जैसैं कुसुम्भमें संबंधी  
 पटमें कुसुम्भद्रव्यके रूपकी पटमें प्रतीति होवै है. तहां एकवृत्तिमें अभिव्यक्त  
 साक्षीसैं कुसुम्भ औ रक्तरूप तथा तत्संबंधी पटका प्रकाश होवै है. औ  
 स्फटिकमें लौहित्यभ्रम होवै, तहांभी एकवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैंही  
 निखिलका प्रकाश होवै है, तैसैं शंखपीत भ्रमविषैभी नयनदेशतैं निःसृतपी-  
 तपित्तभी शंखदेशमें प्राप्त होवै है; ताके अनिर्वचनीय संबंधकी शंखमें  
 उत्पत्ति होवै यह द्वितीय पक्ष मानैं तौ उक्त दोष नहीं. कोहे-  
 तैं ? पीतपित्त औ शंख एक देशस्थ होनेतैं पीतपित्तगोचर चाक्षुषवृत्तिमें  
 अभिव्यक्त साक्षीसैं शंख औ शंखमें पीतताके संसर्गका प्रकाश माननेमें  
 कोई बाधक नहीं है. इसरीतिसे शंखदेशमें प्राप्त जो पीतपित्त ताकी पीतता  
 अनिर्वचनीय संसर्गकी शंखमें उत्पत्ति होवै है. शंखदेशस्थ पीतपित्तका

प्रत्यक्ष नेत्रजन्य होवै है, तैसें शंखमें संसर्गाध्यास होवै है यातैं परंपरातैं शंखपीतअध्यासमेंभी नेत्रका उपयोग होनेतैं चाक्षुषत्व प्रतीति संभवै है, यह धर्मिज्ञानवादीकी उक्तिभी संभवै नहीं. काहेतैं ? शंख देशमें पीतरूपवाले पित्तका निर्गमन होवै पीतताकी शंखमें प्रतीति सकल द्रष्टाकूं हुई चाहिये.

धर्मिज्ञानवादीकरि उक्तदोषका ( दोबार )

समाधान औ उपाध्यायकरि ( दोबार ) दोष ॥ ३२ ॥

जो धर्मिज्ञानवादी इस रीतिसैं कहै:—दोषवाले नेत्रसैं पित्त निकसतेकूं जो पुरुष देखै है तिसीकूं शंखलिप्त पित्तपीतिमाकी प्रतीति होवै है जिसके नेत्रमें पित्तदोष नहीं होवै तिसकूं नेत्रसैं निकसता पित्त दीखै नहीं; यातैं पित्तपीतताकी शंखमें प्रतीति होवै नहीं. जैसैं भूमिमें उद्गमन-कर्ता पक्षीकी आदि उद्गमन क्रियाकूं देखै औ मध्यक्रियाकूं देखै तिसीकूं अतिऊर्ध्व देश में पक्षीकी प्रतीति होवै है. अधोदेशमें उद्गमनकर्ताकूं देखै नहीं. ताकूं अति उर्ध्वदेशगतपक्षीकी प्रतीति होवै नहीं, तैसें जिसके नेत्रसैं पीतपित्त निकसे तिसीकूं निकसतैंकी प्रतीति होनेतैं शंखदेशमें ताकी प्रतीति होवै है. अन्यकूं नहीं. इसदृष्टांतसैं अन्यपुरुषनकूं पीतिमा प्रतीतिकी आपत्तिका परिहार कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? जाकूं उर्ध्वदेशगत पक्षी दीखता होवै सो अन्य पुरुषकूं इसरीतिसैं उपदेश करै मेर नेत्रके समीपकरिकै अपनं नेत्रसैं देख औ अंगुली निर्देश करै तौ अन्यपुरुषकूंभी ऊर्ध्वदेशगत पक्षीकी प्रतीति है. औ शंखलिप्तपित्तकी पीतिमाकी प्रतीति किसी प्रकार-सैंभी अन्यकूं नहीं होनेतैं दृष्टांत विषम है यातैं शंखदेशमें पित्तका निर्गमन संभवै नहीं.

धर्मिज्ञानवादी इसरीतिसैं कहै:—दोषवत्तनेत्रसैं निकसे पीतपित्तके पीति-माका दोषवत्तनेत्रसैंही अपरोक्ष होवै हैं, यातैं अन्यपुरुषनकूं शंखमें पीति-माका अध्यास होवै नहीं. इसरीतिसैं शंखदेशस्थ पित्तके पीतिमाका नेत्रइंद्रियसैं अपरोक्ष अनुभव होवै है औ नेत्रसैं अनुभूत पीतिमाका अनि-

वचनीयसंबंध शंखमें उपजै है ताकूं साक्षी प्रकाशै है. शंखमें पीतिमासंबंधकी प्रतीतिमें परंपरासैं नेत्रका उपयोग होनेतैं चाक्षुषत्व व्यवहार भी संभवै है.

इसप्रकारसैं धर्मिज्ञानवादीका समाधानभी अनुभूयमानारोपमेंही संभवै है; स्मर्यमाणारोपमें संभवै नहीं. अन्यत्र अनुभूतकी अन्यत्र प्रतीतिकूं अनुभूयमानारोप कहै हैं. जैसे शंखदेशस्थ नेत्रके पित्तमें अनुभूत जो पीतिमाका संबंध ताकी शंखमें प्रतीति होवै है यह अनुभूयमानका आरोप है. इसरीतिसैं सन्निहित पदार्थनके धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै तहां सारै अनुभूयमानारोप है; प्रत्यक्ष अनुभवके विषयका आरोप होवै सो अनुभूयमानारोप कहिये सन्निहित उपाधिमेंही प्रत्यक्ष अनुभवकी विषयता होवै है. जलमें नीलताका अध्यास होवै सो स्मर्यमाणआरोप है. स्मृतिके विषयकूं स्मर्यमाण कहै हैं. जलाधारभूमि नील होवै, अथवा नीलमृत्तिकामिश्रितजल होवै तहां जलमें नीलताअध्यास अनुभूयमानारोप संभवै है; परंतु धवलभूमिस्थ निर्मल जलमें औ आकाशमें नीलताका स्मर्यमाणारोप है तिसस्थानमें नीलरूपसंसर्गी अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्तिका अंगीकार नहीं होनेतैं परंपरातैंभी नेत्रका उपयोग संभवै नहीं. यातैं उक्त अध्यासमें चाक्षुषत्वप्रतीति धर्मिज्ञानवादी के मतमें संभवै नहीं. काहेतैं? अध्यस्त पदार्थकूं धर्मिज्ञानवादीके मतमें साक्षी भास्यमानै हैं; औ उपाध्यायके मतमें अध्यस्त पदार्थकी ऐंद्रियवृत्ति होवै है; यातैं उक्त अध्यासमेंभी चाक्षुषत्वप्रतीति संभवै है. औ स्तंभके मधुरदुग्धमें जहां बालककूं तिक्ततरसका भ्रम होवै तिस स्थानमें मधुदुग्ध अधिष्ठान है. द्रव्य ग्रहणमें रसनद्रिद्यकी योग्यताके अभावसैं मधुरदुग्धके ज्ञानमें तौ रसनद्रिद्यका उपयोग संभवै नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें अध्यस्तगोचर ऐंद्रियवृत्ति होवै नहीं. यातैं मधुरदुग्धमें तिक्तता भ्रमकूं रासनत्व नहीं कहा चाहिये औ उपाध्यायके मतमें तौ तिक्ततागोचर रासन वृत्ति है, यातैं तिक्तताभ्रमविषै रासनत्व व्यवहार संभवै है.



## मधुरदुग्धमें तिक्तरसाध्यासकी रसनागोचरतापूर्वक उपाध्यायके मतका निष्कर्ष ॥ ३३ ॥

परंतु इतना भेद है:-सर्परजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानसें नेत्रसंबंधतै अधिष्ठानगोचर चाक्षुषवृत्ति होवैहै. तिसवृत्तिके समकाल उपजे सर्परजतादि-  
कभी ताकेही विषय होवैहै. मधुरदुग्धमें तिक्त रसका अध्यास होवै तहां दुग्धा-  
कार रासनवृत्ति संभवै नहीं; किंतु शरीरध्यापि त्वक् है, यातै त्वाचवृत्ति मधुर  
दुग्धाकार होवैहै. तासै मधुर दुग्धका प्रकाश होवैहै. जिसकालमें मधुरदुग्धसै  
संयोग होवै तिसकालमें दोषदूषित रसनाका दुग्धमें संयोग होवै है. रसनसं-  
योगतै दुग्धावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभ होयकै तिक्तरसाकार परिणाम  
अविद्याका औ तिक्त रसगोचर रासनवृत्ति एककालमें होवैहै. इसरीतिसै मधुर  
दुग्धमें तिक्तरसाध्यास होवै तहां मधुरद्रव्यका प्रकाश तौ त्वाचवृत्त्यवच्छिन्न-  
चेतनसै होवैहै. औ तिक्त रसाकार रासनवृत्ति होवैहै; यातै रासनवृत्त्यवच्छि-  
न्नचेतनसै तिक्तरसका प्रकाश होवैहै, त्वाचवृत्ति औ रासनवृत्ति दुग्धदेशमें  
जावैहै, यातै एकदेशस्थ होनेतै उभयवृत्त्युपहितचेतनका भेद नहीं; यातै  
अधिष्ठानअध्यस्तकूं एक ज्ञानकी विषयताभी संभवै है, तिक्तरसगोचर रासन  
वृत्ति नहीं मानै, किंतु त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसैही तिक्त रसका प्रकाश  
यानै तौ तिक्तरसके ज्ञानमें रासनत्व प्रतीत नहीं होवैगी. धर्मिज्ञानवादके  
मतमें सर्परजतादिक अध्यासमें तौ अध्यासकारण अधिष्ठानके ज्ञानमें नेत्रका  
उपयोग होनेतै परंपरातै अध्यस्तज्ञानकूंभी नेत्रजन्यता है औ तिक्त रसके  
अध्यासमें तौ अधिष्ठान मधुरदुग्ध है. सो द्रव्यरूप होनेतै ताके ज्ञानमें भी  
रसनइंद्रियके उपयोगके अभावतै परंपरातै तिक्तरसज्ञानकूं रसनजन्यता  
संभवै नहीं; यातै तिक्तरसाध्यासमें रासनत्वप्रतीतिके निर्वाहवास्तै धर्मिज्ञान-  
वादीकूंभी रासनवृत्ति अवश्य माननी चाहिये; तैसै सर्परजतादिक अध्यास  
मेंभी अध्यस्तगोचर ऐंद्रियक वृत्तिही होवैहै; यातै भिन्न अध्यस्तगोचर-  
अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीयवृत्तिकल्पन निष्फल है. यामतमें अविद्याका

परिणाम केवल विषयाकारही होवै है, तिस अनिर्वचनीय विषयकी ज्ञानरूप वृत्ति अंतःकरणकी होवै है. दुष्ट इंद्रियके संयोगतैं वह वृत्ति होवै है, यातैं भ्रम-रूप होवै है. औ अधिष्ठानतैं दुष्ट इंद्रियका संबंधही अविद्यामें शोभद्वारा अध्यासका हेतु है, अधिष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु नहीं.

आचार्योक्ति औ युक्तिसैं उपाध्यायमतकी  
विरुद्धता औ धर्मिज्ञानवादीके मतमें उक्त  
दोषका समाधान ॥ ३४ ॥

यह कवितार्किकचक्रवर्तिनृसिंहभट्टोपाध्यायका मत है सो सकल प्राचीन आचार्यनकी उक्तिसैं विरुद्ध है. तथापि:—अधिष्ठानका सामान्यज्ञान-दोष पूर्वानुभवजन्यसंस्कारसैं अध्यास होवै है यह प्राचीनमत है औ उपाध्यायके मतमें अधिष्ठानसैं इंद्रियका संयोग अध्यासका हेतु मान्या है अधिष्ठानका सामान्यज्ञान नहीं मान्या; यातैं प्राचीनवचनतैं विरुद्ध है औ अर्थाध्यास ज्ञानाध्यास भेदसैं दो प्रकारका अध्यास है, यह सकल अद्वैतवादी मानैहैं. उपाध्यायके मतमें ज्ञानाध्यास अप्रसिद्ध है. काहेतैं ? अनिर्वचनीय-सर्परजतादिगोचर अविद्याके परिणामकूं ज्ञानाध्यास कहैहैं उपाध्यायके मतमें इंद्रियकभ्रमवृत्तिकूं मानिकै तिसका लोप है. इसरीतिसैं प्राचीनवचनसैं विरुद्ध है. तैसैं वक्ष्यमाणरीतिसैं युक्ति विरुद्ध है:—अधिष्ठान इंद्रियके संबंधकूं सकल अध्यासमें कारण मानै तौ अहंकारादिक अध्यासकी अनुपपत्ति होवैगी. काहेतैं ? अहंकारादिकनका अधिष्ठान ब्रह्म है अथवा साक्षीचेतन है सो नीरूप है; तासैं ज्ञानहेतु इंद्रियसंबंधका संभव नहीं. औ प्रातिभासिक अध्यासमेंही इंद्रियसंबंधकूं कारणता मानै तौभी अहंकारादिकनका अध्यासभी प्रातिभासिक है. या मतमें इंद्रियसंबंधके अभावतैं अहंकारादिक अध्यासकी अनुपपत्तिही होवैगी. अहंकारादिक अध्यास व्यावहारिक होनेतैं प्रातिभासिकसै विलक्षण हैं, या मतमेंभी स्वप्नाध्यासकी अनुपपत्ति होवैगी. काहेतैं? सर्वमतमें स्वप्नाध्यास प्रातिभासिक है. औ ताका अधिष्ठान साक्षीचेतन

है, इंद्रियसंबंधके असंभवतै प्रातिभासिक अध्यासमें भी अधिष्ठानसे इंद्रियसंबंधक कारणता संभवै नहीं. इसरीतिसे उपाध्यायमत समीचीन नहीं. औ धर्मिज्ञानवादमें जो उपाध्यायनै दोष कहा है:-अधिष्ठानज्ञानमें जो इंद्रियसंबंधका उपयोग मानै तौ शंखमें पीतिमाध्यास होवै तहां रूपविना केवल शंखका चाक्षुष मानै तौ नीरूप वायुका प्रत्यक्ष हुया चाहिये. औ शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुष मानै तौ पीतरूपज्ञानका विरोधि शुक्लरूपज्ञानके होनेतै पीतरूपका अध्यास नहीं होवैगा. यह कथनभी उपाध्यायका अविवेकसे है. काहेतै ? रूपवाले द्रव्यका चाक्षुषप्रत्यक्ष होवै है यह नियम है, कहुं दोषबलतै रूपभागकूं त्यागिकै केवल आश्रयका चाक्षुष होवै है; औ निर्दोषनयनतै रूपविशिष्टका चाक्षुष होवै है; परंतु नीरूपका चाक्षुष होवै नहीं; यातै नीरूपवायुके चाक्षुषज्ञानकी आपत्ति नहीं, औ रूपवाले शंखका रूपभावकूं त्यागिकै दृष्टनेत्रसे चाक्षुष होवै है, अथवा शुक्लरूपविशिष्ट शंखका चाक्षुष होवै है, तथापि शुक्लरूपमें शुक्लत्वज्ञानका प्रतिबंधक नयनमें दोष है; यातै पीतरूपका अध्यासभी संभवै है. काहेतै? शुक्लत्वाविशिष्ट शुक्लरूपका ज्ञानही पीतरूपके ज्ञानका विरोधी है. केवल शुक्लरूपव्यक्तिका ज्ञान रूपांतर ज्ञानका विरोधी नहीं. यह वार्ता प्रतिबध्यप्रतिबंधकभाव निर्णायक ग्रंथनमें प्रसिद्ध है. इसरीतिसे शंखमें पीतता अध्यासका हेतु शंखरूप अधिष्ठानका इदमाकार चाक्षुषज्ञान संभवै है, सो केवल शंखगोचर होवै है, अथवा दोषबलतै शुक्लत्वकूं त्यागिकै शुक्लरूपविशिष्ट शंखगोचर होवै है, औ परंपरातै पीतताज्ञानमें नेत्रका उपयोग होनेतै पीतता अध्यासमें चाक्षुषत्वप्रतीतिका निर्वाहभी धर्मिज्ञानवादमें होवै है. औ मधुरदुग्धमें तिक्त रस अध्यास होवै; तहां धर्मिज्ञानवादभी रासनवृत्तिकूं आवश्यकता कही. काहेतै ? तिक्त रसका अधिष्ठान मधुरदुग्ध तिसका सामान्यज्ञानरूप वृत्ति रासन तौ संभवै नहीं. किंतु त्वाच वृत्तिही अधिष्ठानगोचर होवै तिस त्वाच वृत्तिमै अभिव्यक्ति साक्षीसे तिक्तरसका प्रकाश मानै तौ

तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्व व्यवहार संभवै नहीं, यार्तै धर्मिज्ञानवादीकूं तिक्तरसभी भमरूपभी प्रतीति रासनजन्यही माननी होवै है, तैसैं रजतादिक भमज्ञानभी इंद्रियजन्य है इसरीतिसें उपाध्यायका वचन मधुरदुग्धकूं अधिष्ठानता मानै तौ संगत होवै; सो मधुररसवाला दुग्धरूपद्रव्य अधिष्ठानही है, किंतु तिक्तरस अध्यासका अधिष्ठान दुग्धका मधुर रस है; ताके ज्ञानमें रसनका उपयोग होनेतै तिक्तरसभी प्रतीतिमें रासनत्वकी प्रतीति औ व्यवहार संभवै है यद्यपि मधुररसका ज्ञान हुयां तिसतै विरोध तिक्तरसका अध्यास संभवै नहीं, तथापि मधुरत्वधर्मविशिष्ट मधुररसका ज्ञानही तिक्तरसज्ञानका विरोधी है. मधुरत्व धर्मकूं छोड़िकै केवल मधुररस व्यक्तिका सामान्यज्ञान तिक्तरस अध्यासका विरोधी नहीं. जैसैं शुक्तिस्वरूपतै शुक्तिका ज्ञान रजत अध्यासका विरोधी है; तौभी शुक्तिका सामान्यज्ञान रजत अध्यासका विरोधी नहीं, उलरा शुक्तिका सामान्यज्ञान रजत अध्यासका हेतु है. तैसैं मधुररसका सामान्यज्ञानभी तिक्तरस अध्यासका हेतु है. इस रीतिसें धर्मिज्ञानवादमेंभी तिक्तरसका अधिष्ठान जो मधुररस ताका रसनतै सामान्यज्ञान हुयां तिक्तरसका अध्यास होनेतै परंपरातै रसनइंद्रियका तिक्तरसाध्यासमें उपयोग है, यार्तै तिक्तरसकी प्रतीतिमें रासनत्वव्यवहार संभवै है.

तिक्तरसाध्यासमें कोईकी अन्यउक्ति औ खंडन ॥ ३५ ॥

औ मधुरदुग्धकूं ही तिक्तरसका अधिष्ठान मानै तौभी तिक्तरसाध्यासमें रसनकी अपेक्षा नहीं, किंतु दुग्धगोचर त्वाचवृत्ति होवै है. सो त्वाचवृत्ति तिक्तरसाकार यद्यपि नहीं है, तथापि त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्ति साक्षी निरावृत्त है ताके संबंधसें तिक्तरसका प्रकाश होवै है. औ तिक्तरसकी प्रतीतिमें रसनका व्यापार भासै नहीं, यार्तै तिक्तरसाध्यासमें रासनत्व व्यवहार अप्रमाणिक है. या पक्षमें तिक्तरसाध्यास केवल अर्थाध्यास है, तिक्तरसाकार अविद्याकी वृत्ति निष्फलतासैं मानी नहीं, इस रीतिसें कोई ग्रन्थकार मधुर

दुग्धकृं तिक्तरसाध्यासका अधिष्ठान मानिके मधुरदुग्धगोचर त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं तिक्तरसका प्रकाश मानैहैं, औ तिक्तरसगोचर वृत्तिका अभाव मानै हैं.

यह लेख असंगत है. काहेतैं ? स्वाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तचेतनसैं विषयका प्रकाश होवै है. अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसैं स्वसम्बन्धी विषयका प्रकाश मानै तौ रूपवत्घटाकारवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसैं घटगतपरिमाण संख्यादिकनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ “रूपवान् घटः” ऐसा ज्ञान हुयेभी घटके स्थूलतादिकनका प्रकाश होवै नहीं. मधुरदुग्धाकार त्वाचवृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसैं तिक्तरसका प्रकाश संभवै नहीं, परंतु दोषका अद्भुत महिमा अंगीकृत है, यातैं दोष दुष्ट इंद्रियजन्यवृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं वृत्तिके अगोचरकाभी कहूं चेतनसंबंधीका प्रकाश मानै तौ तथा कथंचित् उक्त लेखभी संभवै है. औ रूपवत्घटाकार वृत्ति दोषजन्य नहीं, यातैं तिस वृत्तिके अगोचर परिमाणादिकनका तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसैं प्रकाश होवै नहीं.

### मुख्यसिद्धांतका कथन ॥ ३६ ॥

औ मुख्यसिद्धांत तौ यह है:—जैसैं स्वप्न अवस्थामैं सारे पदार्थ साक्षीभास्य हैं तिनमें चाक्षुषत्व रासनत्वादिक प्रतीति होवै है, तिस रीतिसैं सर्परजतादिक अनिर्वचनीय पदार्थ साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषत्वादिक प्रतीतिभ्रम है, केवल सर्परजतादिकही साक्षीभास्य नहीं है; किंतु सारे अनात्मपदार्थ साक्षीभास्य हैं, स्वप्नकी नाई घटादिक प्रमेय औ नेत्रादिक प्रमाणसैं नेत्रादिकनका घटादिकनसैं संबंध एक कालमें उपजै है, यातैं तिनका परस्पर प्रमाणप्रमेयभाव संभवै नहीं, औ प्रतीत होवै है, यातैं अनिर्वचनीय है यह सिद्धांत है. व्यावहारिक प्रपंचकूं मिथ्यात्वसिद्धिका उपयांगि साक्षीभास्यताके साधक मिथ्या सर्परजतादिक दृष्टांत हैं, तिनकूं इंद्रियकत्व मानै तौ सिद्धांतका साधक दृष्टांत प्रतिकूल होवै है, यातैं उपाध्यायका मत सिद्धांतविरोधी है.



अध्यस्त पदार्थकं ऐन्द्रियकत्वं नहीं मानें तो आकाशमें नीलताध्यासकी अनुपपत्ति है, धर्मिज्ञानवादमें यह दोष निराकरणीय है. काहेतैं ? आकाश नीरूप है यातैं आकाशका नेत्रसैं सामान्यज्ञान संभवै नहीं, जो सामान्यज्ञान संभवै तो नीलताध्यास होवै औ उपाध्यायमतमें तो आकाशतैं नेत्रका संयोग हुये आकाशावच्छिन्न चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपकी उत्पत्ति औ नीलरूपविशिष्ट आकाशगोचर नेत्रसंयोगजन्य अंतःकरणकी चाक्षुषवृत्ति एककालमें होवैहै, यातैं आकाशमें नीलताध्यासका संभव है.

धर्मिज्ञानवादमें आकाशमें नीलताध्यासका  
असंभवदोष औ ताका परिहार ॥ ३७ ॥

तथापि धर्मिज्ञानवादमें इस अध्यासकी अनुपपत्ति नहीं. काहेतैं ? यद्यपि आकाश नीरूप है तथापि आलोक द्रव्य रूपवत् है, यातैं आलोकसैं दुष्ट नेत्रका संयोग हुयां औ आलोकगोचर आलोकव्यपि आकाशकार प्रमारूप सामान्यज्ञान होवै है, तिसतैं अनंतर आकाशावच्छिन्न-चेतनस्थ अविद्यामें क्षोभद्वारा नीलरूपाकार अविद्याका परिणाम होवै है, तैसैं इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचेतनस्थ अविद्याका नीलरूपगोचरज्ञानाकार परिणाम होवै है; आकाशगोचर प्रमावृत्ति औ नीलरूपगोचर अविद्यावृत्ति एकदेशमें होनेतैं उभयवृत्ति उपहित साक्षी एक है; यातैं अधिष्ठान अध्यस्तका एक साक्षीसैं प्रकाश होवै है. यद्यपि विशेषरूपतैं अधिष्ठानका ज्ञान हुयां अध्यास संभवै नहीं, औ आकाशकार प्रमावृत्तिसैं अनंतर अध्यास कहा तहां आकाशत्वरूपतैं आकाशका ज्ञान अध्यासका हेतु कहनेसैं विशेषरूपका ज्ञान अध्यास हेतु प्रतीत होवै है सो असंगत है. तथापि आकाशत्वरूपतैं आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान है विशेष ज्ञान नहीं “नीरूपमाकाशम्” इसरीतिसैं नीरूपत्वविशिष्ट आकाशका ज्ञानही विशेष-ज्ञान है. काहेतैं ? अध्यासकालमें अप्रतीत अंशकूं विशेष अंश कहैहैं, ताहीकूं अधिष्ठान कहैहैं. औ अध्यासकालमें प्रतीतअंशकूं सामान्य

अंश कहें हैं ताकूं आधार कहें हैं. "आकाशम् नीलम्" इसरीतिसें भांति-  
कालमें आकाशत्वरूपतैं आकाशकी प्रतीति होवै है, औ "नीरूपमाकाशम्"  
इसरीतिसें नीरूपत्वधर्मतैं आकाशकी प्रतीति भांतिकालमें होवै नहीं, यातैं  
आकाशत्वरूपतैं आकाशका ज्ञानभी सामान्यज्ञान होनेतैं तिसतैं अनन्तर  
नीलरूपका अध्यास संभवै नहीं.

सर्पादिभ्रमस्थलमें च्यारि मत औ चतुर्थ मतमें दोष ॥ ३८ ॥

इसरीतिसें सर्परजतादिक भ्रम होवै तहां तीनि मत कहे:—एक तौ उपा-  
ध्यायका मत कहे, ताके मतमें एकही ज्ञान दुष्टइंद्रियविषयके संबंधतैं  
अंतःकरणका परिणामरूप होवैहै; यह ज्ञान अधिष्ठानके सामान्य अंशकूं औ  
अध्यस्तकूं विषयकर्ता भ्रमरूप है तासैं पृथक् अधिष्ठानके सामान्य  
अंशमात्रगोचर प्रमाज्ञानका तिसके मतमें अंगीकार नहीं. औ  
धर्मज्ञानवादमें दो मत कहे. एक मतमें तौ इदमाकार सामान्यज्ञान  
प्रमारूपतैं अनंतर "अयं सर्पः । इदं रजतम्" इसरीतिसें भ्रमज्ञान होवैहै सो  
अविद्याका परिणामरूप होवैहै, औ अधिष्ठानके सामान्यअंशकूं विषय कर्ता  
हुवा अध्यस्तकूं विषय करैहै, यातैं इदमाकार औ अध्यस्ताकार होवैहै, औ  
धर्मज्ञानवादमें दूसरा मत यह है:—इदमाकार सामान्यज्ञान अध्यास  
हेतु प्रमारूप होवैहै; तासैं उत्तरक्षणमें सर्परजतादिगोचर अविद्याका परिणाम  
ज्ञान होवैहै सो भ्रमरूप होवैहै, यातैं अधिष्ठानगोचर होवै नहीं; किंतु केवल  
अध्यस्तगोचर होवैहै. तिस भ्रमज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व नहीं है, तथापि  
तिसके अधिष्ठानज्ञानमें इदंपदार्थविषयकत्व है, ताका अनिर्वचनीयसंबंध  
भ्रमज्ञानमें उपजै है. इसरीतिसें केवल अध्यस्तपदार्थाकार भ्रमज्ञान होवैहै  
यह मतही समीचीन है.

औ धर्मज्ञानवादमेंही कोई ग्रंथकार तीसरा पक्ष मानै हैं. तथाहि:—  
अध्यासका हेतु अधिष्ठानका सामान्य ज्ञान होवैहै, तासैं भिन्न सर्परजता-  
दिगोचर अविद्याकी वृत्ति निष्फल है. काहेतैं? अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी

इदमाकारवृत्ति जो अध्यासकी हेतु मानी है तिस वृत्तिमें अभिव्यक्ति चेतनसे ही सर्परजतादिकनका प्रकाश होवैहै, यातें सर्परजतादिक ज्ञेयरूप तो अविद्याका परिणाम होवैहै औ ज्ञानरूपपरिणाम अविद्याका होवै नहीं; यामतमें भी उपाध्यायके मतकी नाई शुक्तिरजतादिकनमें केवल अर्थाध्यास है. ज्ञानाध्यासका अंगीकार नहीं. यह मतभी उपाध्यायके मतकी नाई सकल आर्यवचनतैं औ युक्तिसे विरुद्ध है. काहेतैं ? या मतमें भ्रमज्ञानका लोप होवै है इदमाकार जो ज्ञान होवै सो अधिष्ठानसे इंद्रियके संयोगतैं अन्तःकरणकी वृत्तिरूप होवै है औ अधिष्ठानगोचर होवै है, यातें प्रमा होवै है तासैं भिन्नज्ञान मानै नहीं, यातें भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध होवैगा. जो ऐसैं कहैः—अधिष्ठानगोचर इदमाकारज्ञानही सर्परजतादिकनकूं विषय करैहै, यातें बाधितपदार्थगोचर होनेतैं भ्रम कहिये है, तथापि या मतमें तिसी ज्ञानकूं अबाधित अधिष्ठानगोचरता होनेतैं प्रमात्वभी हुया चाहिये, यातें एकज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर होवैगा. यद्यपि सत्परजतगोचर औ शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञान तहां भ्रमत्वप्रमात्वका संकर प्रसिद्ध है, यातें अवच्छेदकभेदतैं जैसे एक पदार्थमें संयोग औ संयोगका अभाव विरोधी पदार्थ रहैं हैं. तैसें एकज्ञानमेंभी अवच्छेदकभेदतैं भ्रमत्व प्रमात्व विरोधी धर्म संभवैं हैं. दृष्टान्तमें वृक्षवृत्तिसंयोगीभावका अवच्छेदक मूलदेश है औ संयोगका अवच्छेदक शाखादेश है, तैसें ज्ञानमेंभी बाधितविषयकत्वतौ भ्रमत्वका अवच्छेदक धर्म है. औ अबाधितविषयकत्व प्रमात्वका अवच्छेदक धर्म है, यातें एकही ज्ञानमें बाधितविषयकत्वावच्छिन्न भ्रमत्व है, औ अबाधित विषयकत्वावच्छिन्न प्रमात्व होनेतैं भ्रमत्व प्रमात्वका संकरदोष नहीं; तथापि भ्रमत्वप्रमात्वकी नाई बाधितविषयकत्व अबाधितविषयकत्वभी परस्पर भावाभावरूप होनेत विरोधी हैं तिनकाभी अवच्छेदकभेदविना एक ज्ञानमें समावेश संभवै नहीं औ तिनके अन्यअवच्छेदक उपलब्ध होवैं नहीं. औ किसी अन्यकी कल्पनाकी

कल्पना करे तो परस्पर विरोधिही कोई अवच्छेदकमानने होवेंगं, यातैं तिनके अन्यअवच्छेदक माननेमें अनवस्थादोष होवेंगा. इसरीतिसेँ एक ज्ञानमें भ्रमत्व प्रमात्वका संशय संभवै नहीं. औ सत्यरजतगोचर शुक्तिरजतगोचर एक ज्ञानमें भ्रमत्वप्रमात्वका संकर कस्या सोभी सिद्धांतके अज्ञानसेँ कहा है. काहेतैं ? सत्यरजतगोचर अंतःकरणकी वृत्ति होवै है, शुक्तिरजतगोचर अविद्याकी वृत्ति होवै है, यातैं सत्यरजतगोचर और शुक्तिरजतगोचर दो ज्ञान होवैं हैं, दोनूं ज्ञान समानकालमें होवैं हैं औ सजातीय गोचर होवैं हैं यातैं तिनका परस्परभेद प्रतीत होवै नहीं; किंतु तिनमें एकत्वभ्रम होवै है, यातैं भ्रमत्व प्रमात्वका संकर अदृष्टगोचर होनेतैं इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्तसाक्षीसेँ अध्यस्तका प्रकाश संभवै नहीं औ अधिष्ठानगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसेँही अध्यस्तका प्रकाश मानि अध्यस्तगोचर अविद्याकी वृत्ति नहीं मानै तौ अध्यस्तपदार्थकी स्मृति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? अनुभवके नाशतैं संस्कार होवै है अन्यगोचर अनुभवतैं अन्यगोचर संस्कारस्मृति होवै तौ पटगोचर अनुभवतैं घटगोचर संस्कारस्मृति हुई चाहिये; यातैं समानगोचर अनुभवतैं संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति होवै है, यह नियम होनेतैं अधिष्ठानगोचरवृत्तिरूप अनुभवतैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ अध्यस्तगोचर साक्षीरूप अनुभवतैं संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति कहै तौ सर्वथा असंगत है. काहेतैं ? अनुभवके नाशतैं संस्कार होवै है औ साक्षी नित्य है; ताकूं संस्कारजनकता संभवै नहीं. जो ऐसैं कहै:—जा वृत्तिसेँ चेतनकी अभिव्यक्तिद्वारा जिस पदार्थका प्रकाश होवै ता वृत्तिसेँ तिस पदार्थगोचर संस्कारद्वारा स्मृति होवै है; पटगोचर वृत्तिमें अभिव्यक्त चेतनसेँ घटका प्रकाश होवै नहीं. यातैं पटगोचर अनुभवतैं घटगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिकी उत्पत्ति नहीं; औ अधिष्ठानगोचर अंतःकरणकी इदमाकारवृत्तिमें अभिव्यक्तचेतनसेँ अध्यस्तका प्रकाश होवै है;

यातें अधिष्ठानगोचर इदमाकारप्रमासैं अध्यस्तगोचर संस्कारद्वारा स्मृतिका संभव होनेतें अध्यस्तगोचर अविद्यावृत्तिका अंगीकार निष्फल है. यह कथनभी असंगत है:—काहेतें? अधिष्ठानगोचर इदमाकार ज्ञानसैं जो अध्यस्त का प्रकाश मानै ताकूं यह पूछया चाहिये:—इदमाकार ज्ञान होवै सो अध्यस्ता-कारभी होवैहै अथवा नहीं होवैहै? जो ऐसैं कहै अध्यस्ताकारभी होवै है सो संभवै नहीं. काहेतें? प्रत्यक्षज्ञानमें आकार समर्पणका हेतु विषय होवैहै. इदमाकारज्ञानसैं उत्तरक्षणमें अध्यस्तपदार्थकी उत्पत्ति होनेतें भावि-विषयसैं प्रत्यक्षज्ञानमें स्वाकारका समर्पण संभवै नहीं, यानै इदमाकार ज्ञानकूं अध्यस्ताकारता नहीं होवै है. यह द्वितीय पक्ष कहै तौभी संभवै नहीं. काहेतें? अन्याकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं अन्यविषयका प्रकाश होवै नहीं यह पूर्व कथा है. जो इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीके संबंधसैं आकार समर्पण अकर्ताकाभी प्रकार मानै तौ इदमाकार वृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीका संबंधी जो अधिष्ठानका विशेष अंश ताकाभी प्रकाश हुया चाहिये, यातें इदमाकार सामान्यज्ञानसैं भिन्न अविद्याका परिणामरूप अध्यस्ताकार वृत्तिरूप ज्ञान अवश्य अंगीकरणीय है; तिसमेंभी दो पक्ष कहैहैं:—तिनमें अधिष्ठानगोचर औ अध्यस्तगोचर अनिर्वचनीय-ज्ञान होवै है; यह प्रथम पक्ष तौ समीचीन नहीं यह पूर्व कथा है. जो अनिर्वचनीय मिथ्याज्ञानकूं उभयगोचर मानै तौ प्रमात्वभ्रमत्वका संकर दोष हो-वैगा. यातें इदमाकार सामान्यज्ञानतें उत्तरक्षणमें केवल अध्यस्तगोचर अवि-द्याकी वृत्ति होवैहै. जैसैं सर्परजतादिक मिथ्या हैं तैसैं तिनका ज्ञानभी मिथ्या है, इसीवास्तै सर्परजतादिकनके बाधकी नाई तिनके ज्ञानकाभी बाध होवैहै. इदमाकार प्रमावृत्तिमें अभिव्यक्त साक्षीसैं ही अध्यस्तका प्रकाश मानै तौ साक्षी तौ सदाही अबाध्य है औ इदमाकार वृत्तिभी अंतःकरणका परिणाम होनेतें वटादिज्ञानकी नाई व्यवहारकालमें अबाध्य है; यातें ब्रह्मज्ञानविना अध्यस्तके ज्ञानका बाध नहीं हुया चाहिये.



अनिर्वचनीयख्यातिमें उक्त च्यारिमतका अनुवाद औ  
ताकी समाप्तिका दोहा ॥ ३९ ॥

इसरीतिसें सर्परजतादिगोचर भ्रम होवै तहां सिद्धांतमें अनिर्वचनीय-  
ख्याति कही है. तामें च्यारि पक्ष हैं. एक तौ कवि तार्किक नृसिंह-  
भट्टोपाध्यायका मत है, तामें अधिष्ठानसें इंद्रियका संबंधही अध्यासका  
हेतु है अधिष्ठानका सामान्यज्ञान हेतु नहीं. अन्य आचार्यनके मतमें अधि-  
ष्ठानका सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है, सामान्यज्ञानकूं धर्मिज्ञान कहें  
हैं. उपाध्यायमतसें भिन्न तीनूं मतमें अध्यासकी कारणता मानी है,  
यातें तीनूं मत धर्मिज्ञानवादी हैं. तिनमें भी अध्यस्तपदार्थाकारही अवि-  
द्याकी वृत्तिरूप भ्रमज्ञान होवै है यह पक्षही समीचीन है, औ अधिष्ठान-  
गोचर इदमाकार तथा अध्यस्ताकार अविद्याकी वृत्तिरूप सामान्यज्ञान  
जो अध्यासका हेतु तासैं ही निर्वाह होवै हैं. अध्यस्तगोचर अविद्याकी  
वृत्तिका अनंगीकारपक्ष समीचीन नहीं, तैसें अध्यासका हेतु सामान्याज्ञान-  
का अनंगीकार पक्ष उपाध्यायकाभी समीचीन नहीं, इस रीतिसें प्राचीन-  
ग्रंथकारोंनैं जो लिख्या है, तिसके अनुसारही हमनैं दूषण भूषण लिखे हैं.  
अपनैं बुद्धिके बलसें विचार करें तौ इन चारों मतनमें दूषण भूषण  
समान हैं. औ प्रपंचके मिथ्यात्व साधनमें अद्वैतवादका अभिनिवेश है  
अवांतरमतभेदके प्रतिपादनमें वा खंडनमें अभिनिवेश नहीं, यातें किसी  
जिज्ञासुकूं संडित पक्षही बुद्धिमें आरुढ़ होवै तौ कछु हानि नहीं औ  
एकही मतके अनुकूल हमनैं युक्ति लिखी हैं सो प्राचीन आचार्यनके  
मार्गसें उत्पद्यगमनके निरोधार्थ लिखी हैं.

दोहा-निश्चल बिन किनहु न लिखी, भाषामें यह रीति ॥

ख्याति अनिर्वचनीयकी, पेपहु सुजन सप्रीति ॥ १ ॥

शास्त्रांतरमें उक्त पांचख्यातिके नाम ॥ ४० ॥

और शास्त्रांतरमें जो भ्रमका लक्षणस्वरूप कहा है तासैं विलक्षणही

भ्रमका लक्षण औ स्वरूप है. इस अर्थके जणावनेकूं शास्त्रांतरके भ्रमके स्वरूप भाष्यमें कहे हैं तिनका निरूपण औ खंडन करें हैं. शुक्तिमें रजतादि भ्रम होवै तहां सिद्धांतपक्षसैं विना पांच मत हैं:—सत्ख्याति १ असत्ख्याति २ आत्मख्याति ३ अन्यथाख्याति ४ आख्याति भ्रमके ये नाम कहे हैं. सर्वके मतमें पंचनाममें अन्यतमभ्रमका नाम प्रसिद्ध है.

### सत्ख्यातिकी रीति ॥ ४१ ॥

तिनमें सत्ख्याति वादीका यह सिद्धांत है:—शुक्तिके अवयवनके साथि रजतके अवयव सदा रहैं हैं. जैसे शुक्तिके अवयव सत्य हैं, तैसे ही रजतके अवयव हैं, मिथ्या नहीं. जैसे दोषसहित नेत्रके संबंधतैं सिद्धांतमें अविद्याका परिणाम अनिर्वचनीय रजत उपजै हैं. तैसे दोषसहित नेत्रसंबंधतैं रजतावयवनसैं सत्यरजत उपजै है. अधिष्ठानज्ञानतैं जैसे अनिर्वचनीय रजतकी निवृत्ति सिद्धांतमें होवै है, तैसे शुक्तिज्ञानतैं सत्यरजत का अपने अवयवनमें घुंस होवै है.

### सत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४२ ॥

यह सत्ख्यातिवादीका मत है सो निराकरणीय है. काहेतैं ? शुक्तिरजत दृष्टांतसैं प्रपंचकूं मिथ्यात्वकी अनुमिति होवै है. सत्ख्यातिवादमें शुक्तिमें रजत सत्य है; तिसकूं दृष्टांत धरिकैं प्रपञ्चमें मिथ्यात्वसिद्धि होवै नहीं; यातैं यह पक्ष निराकरणीय है. या पक्षमें यह दोष है:—उक्तिज्ञानसैं अनंतर “कालत्रयेऽपि शुक्तौ रजतं नास्ति” इसरीतिसैं शुक्तिमें त्रैकालिक रजताभाव प्रतीत होवै है सिद्धांतमेंभी अनिर्वचनीय रजत तौ मध्यकालमें होवै है औ व्यावहारिक रजताभाव त्रैकालिक है सत्ख्यातिवादीके मतमें व्यावहारिक रजत होवै तिस कालमें व्यावहारिक रजताभाव संभवै नहीं, यातैं त्रैकालिक रजताभावकी प्रतीतिसैं व्यावहारिक रजतकथन विरुद्ध है. और अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्तिमें तौ प्रसिद्ध रजतकी सामग्री चाहिये नहीं. दोषसहित अविद्यासैं ताकी उत्पत्ति संभवै है औ व्यावहारिक रजत-

की उत्पत्ति तो रजतकी प्रसिद्ध सामग्री बिना संभवै नहीं, औ शुक्ति-देशमें रजतकी प्रसिद्ध सामग्री है नहीं यातैं सत्यरजतकी उत्पत्ति शुक्ति-देशमें संभवै नहीं.

**शुक्तिमें सत्यरजतकी सामग्रीका अंगीकार औ खंडन ॥४३॥**

औ जो ऐसैं कहैं शुक्तिदेशमें रजतके अवयव हैं सोई सत्यरजतकी सामग्री है; ताकूं यह पूछै हैं:-रजतावयवका उद्भूत रूप है अथवा अनुद्भूत रूप है? उद्भूत रूप कहै तो रजतावयवकाभी रजतकी उत्पत्तिसे प्रथम प्रत्यक्ष हुया चाहिये. जो अनुद्भूत रूप कहै तो अनुद्भूतरूपवाले अवयवनेतैं रजतभी अनुद्भूतरूपवाला होवैगा, यातैं रजतका प्रत्यक्ष नहीं होवैगा औ उद्भूतरूपवत् त्र्यणुकारंभक द्व्यणुकमें तो अनुद्भूत रूप नहीं, किंतु उद्भूत रूप है. द्व्यणुकमें महत्त्व नहीं, यातैं उद्भूत रूप होनेतैंभी द्व्यणुकका प्रत्यक्ष होवै नहीं, औ द्व्यणुकमेंही उद्भूत रूप नहीं है, किंतु परमाणुमेंभी नैयायिक उद्भूत रूप अंगीकार करै हैं.

औ जो ऐसैं कहै द्व्यणुककी नाई रजतावयवभी उद्भूतरूपवाले हैं, परंतु महत्त्वशून्य हैं, यातैं रजतावयवका प्रत्यक्ष होवै नहीं, सो संभवै नहीं, काहेतैं ? महत्परिमाणके चारि भेद हैं:-आकाशादिकनमें परम महत्परिमाण है. परममहत्परिमाणवालेकूं ही नैयायिक विभु कहैं हैं. विभुसें भिन्न पटादिकनमें अपकृष्टमहत्परिमाण है, औ सर्प आदिकनमें अपकृष्टतरमहत्परिमाण है. त्र्यणुकमें अपकृष्टतम महत्परिमाण है. जो रजतके अवयवभी महत्परिमाणशून्य होवैं तो द्व्यणुकसें आरब्ध त्र्यणुककी नाई महत्त्वशून्य अवयवनेतैं आरब्ध रजतादिकभी अपकृष्टतममहत्परिमाणवालेही हुये चाहियें, यातैं रजतावयव महत्त्वशून्य है, यह कहना संभवै नहीं. औ रजतावयवमें तो महत्त्वका अभाव कहै तो किसी रीतिसे संभवै भी परंतु जहां वर्त्माकमें घटका भ्रम होवै तहांभी घटावयव कपाल मानने होवैगे. औ जहां स्थाणुमें पुरुषभ्रम होवै तहां स्थाणुमें पुरुषके अवयव

हस्तपादादिक मानने होवेंगे, कपाल औ हस्तपादादिक तौ महत्त्वशून्य संभवै नहीं रजतत्वजाति तौ अणु साधारण है यातैं सूक्ष्मावयवनमें भी रजतव्यवहार संभवै है. औ घटत्व कपालत्व हस्तपादत्व पुरुषत्वादिकजाति तौ महान् अवयवी मात्रवृत्ति है; तिनके सूक्ष्म अवयवनमें कपालत्वादिक जाति संभवै नहीं ? यातैं भ्रमके अधिष्ठानदेशमें आरोपितके व्यावहारिक अवयव होवैं तौ तिनकी प्रतीति हुई चाहिये, यातैं व्यावहारिक अवयवनसँ रजतादिकनकी उत्पत्तिकथन असंगत है.

सत्सख्यातिवादीकरि उक्त दोषका परिहार

औ ताका खंडन ॥ ४४ ॥

औ जो सत्सख्यातिवादी ऐसैं कहैं:-शुक्तिदेशमें रजतके साक्षात् अवयव नहीं हैं; किंतु अवयवनके अवयव परममूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं; तैसैं वल्मीकदेशमें घटके औ स्थाणुदेशमें पुरुषके साक्षात् अवयवनके अवयव परममूल द्व्यणुक अथवा परमाणु रहैं हैं. दोषसहित नेत्रके संबन्धतैं झटिति अवयविधारा उपजिकै रजतघट पुरुषकी उत्पत्ति होवै है. दोषके अद्भुत माहात्म्यतैं ऐसे वेगसैं त्र्यणुकादिकनकी धारा उपजै है यातैं मध्यके अवयवी कपाल हस्तपादिक प्रतीत होवैं नहीं अंत्य अवयवी घटादिकी उत्पत्ति हुयां तौ कपालादिक कहूंभी प्रतीत होवैं नहीं यातैं भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके अवयव प्रतीत होवैं नहीं; औ व्यावहारिक अवयव रजतादिकनके हैं अथवा शुक्तिदेशमें रजतके महत् अवयव हैं; औ वल्मीकदेशमें घटके अवयव कपाल हैं, स्थाणुदेशमें पुरुषके अवयव हस्तपादादिक हैं; इसरीतिसैं भ्रमके अधिष्ठानमें आरोपितके सारे अवयव हैं, तौभी अधिष्ठानकी विशेयरूपतैं प्रतीति तिन अवयवनकी प्रतीतिकी प्रतिबंधक है; यातैं विद्यमान महत् अवयवनका प्रत्यक्ष होवै नहीं. इस रीतिसैं सत्सख्यातिवादीका समाधानभी समीचीन नहीं. काहेतैं ? शुक्तिदेशमें व्यावहारिक रजतकी उत्पत्ति मानै तौभी अनुभवानुरोधसैं रजतकी निवृत्ति शुक्तिज्ञानसैंही मानी चाहिये.

## रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ प्रातिभासिक औ व्यावहारिक रजतकी निवृत्ति औ ताका खंडन ॥ ४५ ॥

औ सत्ख्यातिवादी ऐसँ कहैः—रजतकी निवृत्तिमें शुक्तिज्ञानकी अपेक्षा नहीं; किंतु रजतज्ञानाभावसँ रजतकी निवृत्ति होवै है; जितने काल रजतका ज्ञान रहै उतने काल रजत रहै है. रजतज्ञानका अभाव होवै तब रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिका ज्ञान कहूं रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है, कहूं शुक्तिज्ञानविना अन्यपदार्थके ज्ञानतँ रजतज्ञानकी निवृत्ति होवै है ता रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है अथवा रजतज्ञानकी निवृत्ति जासँ होवै तासँही रजतज्ञानकी निवृत्ति-क्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसँ ज्ञानकालमें रजतकी स्थिति होनेतँ यद्यपि प्रातिभासिक ही रजतादिक हैं तथापे अनिर्वचनीय नहीं किंतु व्यावहारिक सत्य है जैसे सिद्धांतमें सुखादिक प्रातिभासिक हैं तौभी स्वप्नसुखादिकनसँ विलक्षण व्यावहारिक मानेहैं. औ न्यायमतमें द्वित्वा-दिक प्रातिभासिक मानिकै व्यावहारिक सत्य माने हैं, तैसँ रजतादिक प्रातिभासिक हैं तौभी व्यावहारिक सत्य हैं. इसरीतिसँ रजतज्ञानकी निवृत्तिसँ उत्तरक्षणमें रजतादिकनकी निवृत्ति होवै है; अथवा रजतज्ञानकी निवृत्तिका हेतु जो शुक्तिका ज्ञान अथवा पदार्थांतरका ज्ञान तामँही रज-तज्ञानके निवृत्तिक्षणमें रजतकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिज्ञानसँ ही रजतकी निवृत्ति होवै यह नियम नहीं है.

ऐसा कहै तौ लोकानुभवसँ विरोध होवैगा, सकलशास्त्रनसँ विरोध होवैगा सिद्धांतका त्याग होवैगा, औ युक्तिविरोध होवैगा. काहेतँ ? शुक्तिज्ञानसँ रजतभयकी निवृत्ति होवै है यह सर्व लोकमें प्रसिद्ध है. औ सकल शास्त्रमें प्रसिद्ध है औ सत्ख्यातिवादीकाभी यही सिद्धांत है. औ सत्ख्यातिवादी मतमें विशेषरूपतँ शुक्तिका ज्ञान रजतावयवके ज्ञानका प्रतिबंधक है यातँ रजतावयवके ज्ञानका विरोधी शुक्तिका ज्ञान निर्णोत है. रजतावयवकी



प्रतीतिका विरोधी शुक्तिज्ञानही रजतज्ञानका विरोधी मानना क्लृप्तकल्पना है. निर्णीतकूं क्लृप्त कहें हैं. शुक्तिज्ञानसे विना अन्यसे रजतज्ञानकी निवृत्ति मानें तो अक्लृप्तकल्पना होवैगी. इसरीबिसे क्लृप्तकल्पना योग्य है या युक्तिसेभी विराध होवैगी; यातें शुक्तिज्ञानसे ही रजतकी औ ताके ज्ञानकी निवृत्ति माननी योग्य है.

### सत्ख्यातिवादमें प्रबल दोष ॥ ४६ ॥

औ जो पूर्व उक्तीतिसे रजतज्ञानाभावसे रजतकी निवृत्ति मानें औ रजतज्ञानकी निवृत्तिके अनेक साधन मानें तो भी वक्ष्यमाण दोषसे सत्ख्यातिवादीका उद्धार होवै नहीं सो दोष यह है:—जहां शुक्तिमें जा क्षणमें रजत भ्रम होवै तिसी क्षणमें शुक्तिसे अग्निका संयोग होयके उत्तर क्षणमें शुक्तिका ध्वंस औ भस्मकी उत्पत्ति होवै तहां रजतज्ञानकी निवृत्तिका साधन कोई हुया नहीं; यातें शुक्तिध्वंस औ भस्मकी उत्पत्तिसे प्रथम रजतकी निवृत्ति नहीं होनेतें भस्मदेशमें रजतका लाभ हुया चाहिये, काहेतें ? रजत द्रव्य तेजस है, ताका गन्धकादि संबंधविना ध्वंस होवै नहीं. यातें भ्रमस्थानमें व्यावहारिक रजतरूप सत्पदार्थकी ख्याति होवै है यह सत्ख्यातिवाद असंगत है औ जहां एक रज्जुमें दशपुरुषनकूं भिन्न भिन्न पदार्थनका भ्रम होवै किसीकूं दण्डका किसीकूं मालाका; किसीकूं सर्पका तथा किसीकूं जलधाराका इत्यादिक पदार्थनके अवयव स्वल्परज्जुदेशमें संभवै नहीं. काहेतें? मूर्तद्रव्य स्थानका निरोध करै हैं, यातें स्वल्पदेशमें इतने पदार्थनके अवयव संभवै नहीं; औ भ्रमकालमें दंडादिक अवयवी सर्वथा स्वल्पदेशमें संभवै नहीं औ सिद्धांतमें तो अनिर्वचनीय दंडादिक हैं. व्यावहारिक देशका निरोध करै नहीं औ जो सत्ख्यातिवादी भी तिन दंडादिकनमें स्थाननिरोधादिक फल नहीं मानें तो दंडादिकनकूं सत् कहना विरुद्ध है औ निष्फल है. दंडादिकनकी प्रतीतिमात्र होवैहै अन्यकार्य तिनतें होवै नहीं; ऐसा कहें तो अनिर्वचनीयवादही सिद्ध होतै है.

औ भ्रमस्थलमें सत्पदार्थकी उत्पत्ति मानें तो अंगारसहित ऊपर भूमिमें जलभ्रम होवै तहां जलसे अंगार शांत हुये चाहिये औ तूलके उपर धरे गुंजापुंजमें अभिभ्रम होवै तहां तूलका दाह हुया चाहिये. औ जो ऐसा कहै:-दोषसहित कारणतै उपजे पदार्थकी अन्यकूं प्रतीति होवै नहीं. जाके दोषतै उपजै है ताहीकूं प्रतीति होवैहै. औ दोषके कार्य जल अभिसै आर्दी-भाव दाह होवै नहीं तो तिनकूं सत्यता कहना केवल हास्यका हेतु है. का-हेतै ? अवयव तो स्थान निरोधादिकके हेतु नहीं. अवयवसै कोई कार्य होवै नहीं ऐसे पदार्थकूं सत् कहना शुक्तिके बुद्धिमानोंकूं हास्य होवै है. यातै सत्ख्याति वादकी उक्तिसंभवभी नहीं सर्वथा यह पक्ष नियुक्तिक है. इसी वास्तै विचारसागर में सत्ख्याति नहीं जा पक्षका किसीप्रकारसै उपपादन होवै फेरि तर्कादिबलतै खंडन होवै सो पक्ष लिख्या चाहिये. सत्ख्याति-वादका उपपादन नहीं संभवै यातै इसग्रन्थमेंभी लेखनीय नहीं, तथापि सर्वथा लिखेविना अध्येताकूं ऐसा भ्रम होयजावै. ग्रन्थकर्ताकूं सत्ख्याति-वादका ज्ञान नहीं था तिसभ्रमकी निवृत्तिवास्तै इहां लिख्या है.

### त्रिविध असत्ख्यातिकी रीति शून्यवादीकी

रीतिसै असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ४७ ॥

तैसै असत्ख्यातिवादभी सर्वथा युक्तिअनुभवशून्य है. निराकरण विनाभी किसीकी बुद्धिमें आरूढ होवै नहीं, यातै निराकरणीय नहीं तथापि असत्ख्यातिवादी वेदमार्गका प्रतिद्वंद्वी प्रसिद्ध है. औ सूत्रनसै ताके मतका खंडन कहा है यातै खंडनीय है. असत्ख्यातिवादी दो हैं:- एकतौ शून्यवादी नास्तिक असत्ख्याति मानै हैं. तिसके मतमें तो सारे पदार्थ असत्रूप हैं; यातै शुक्तिमें रजतभी असत् है. ? शून्यवादीके मतमें तो असत्अधिष्ठानमें रजत असत् है यातै निराधिष्ठान भ्रम है. तैसै ज्ञाता ज्ञानभी असत् हैं; या मतका खंडन शारीरकके द्वितीयाध्यायके तर्कपादमें विस्तारसै कन्या है औ अनुभव विरुद्ध है काहेतै ? शून्यवादमें सर्वस्था-

नमें शून्य है, यातें किसीका व्यवहार प्रसिद्ध नहीं हुया चाहिये. औ शून्यसे व्यवहार होवै तौ जलका प्रयोजन अभिसे, अभिका प्रयोजन जलसे हुया चाहिये. अभि जल तौ सत्य वा मिथ्या कहूं हैं नहीं, केवल शून्यतत्त्व है, सो सारे एकरस हैं तामें कोई विशेष नहीं. जो शून्यमें विशेष मानें तौ शून्यवादीकी हानि होवैगी. काहेतें ? वह विशेषही शून्यसे भिन्न है, औ जो एस कहै शून्यमें विशेष है, जाकुं विलक्षणता कहें हैं तसैं व्यवहारभेद होवै है. औ वह विशेष औ व्यवहार तथा व्यवहारका कर्ताभी परमार्थसे शून्य है, यातें शून्यताकी हानि नहीं सोभी संभवै नहीं. काहेतें ? शून्यमें विशेष है यह कथन विरुद्ध है. विशेषवाला कहै तौ शून्यताकी हानि होवै है औ शून्य कहै तौ विशेषवत्ताकी हानितें व्यवहार भेदका असंभव है, इसरीतिसैं शून्यवाद संभवै नहीं.

कोई तांत्रिककी रीतिसैं असत्ख्यातिवाद ॥ ४८ ॥

औ कोई तांत्रिक असत्ख्यातिवादी है, ताके मतमें शुक्तिआदिक व्यवहारके पदार्थ तौ असत् नहीं, किंतु भ्रमज्ञानके विषय जो अनिर्वचनीय रजतादिक सिद्धांतमें मान हैं वह असत् हैं. यातें व्यावहारिक रजतादिक अपने देशमें हैं तिनका शुक्तिमें संबंध नहीं. औ अन्यथाख्यातिवादीकी नाई शुक्तिमें रजतत्वकी प्रतीतिभी होवै नहीं. अनिर्वचनीय रजत उपजै नहीं औ अख्यातिवादीकी नाई दो ज्ञान होवै नहीं. शून्यवादीकी नाई शुक्ति असत् नहीं, ज्ञाताज्ञानभी असत् नहीं, किंतु शुक्ति ज्ञान ज्ञाता सत् हैं, दोषसहित नेत्रका शुक्तिसे संबंध होवै तब शुक्तिका ज्ञान होवै नहीं, किंतु शुक्तिदेशमें असत् रजतकी प्रतीति होवै है. यद्यपि अन्यथाख्यातिवादमें शुक्तिदेशमें रजत असत् है औ कांताकरमें तथा हट्टमें सत् रजत दोनूं मतमें हैं, तथापि अन्यथाख्यातिवादमें तौ देशांतरस्थ सत्यरजतवृत्ति-रजतत्वका शुक्तिमें भान होवै है, औ असत्ख्यातिवादमें देशान्तरमें रजत तौ है, तिसके धर्म रजतत्वका शुक्तिमें भान होवै नहीं, किंतु असत्गोचर

रजतज्ञान है. शुक्तिसँ दोषसहित नेत्रके संबन्धतँ रजतभ्रम होवै है, ताका विषय शुक्ति नहीं जो रजतभ्रमका विषय शुक्ति होवै तौ “इयं शुक्तिः ” ऐसा ज्ञान हुया चाहिये. जो शुक्तित्वरूप विशेष धर्मका दोषबलतँ भ्रम नहीं होवै तौ सामान्य अंशका “इयम्” इतनाही ज्ञान हुया चाहिये; यातँ भ्रमका विषय शुक्ति नहीं तैसेँ भ्रमका विषय रजत् भी नहीं. काहेतँ ? पुरोवर्ति देशमें तौ रजत है नहीं, औ देशांतरमें रजत है, तासँ नेत्रका संबन्ध इसरीतिसँ रजतभ्रमका विषय कोई नहीं. औ शुक्तिज्ञानसँ उत्तरकालमें “इह कालत्रयेऽपि रजतं नास्ति ” ऐसी प्रतीति होवै है; यातँ रजत भ्रम निर्विषयक होनेतँ असत् गोचर कहिये है असत् गोचर ज्ञानकूँ ही असत्-ख्याति कहै हैं.

न्यायवाचस्पत्यकारकी रीतिसँ असत्ख्यातिवाद ॥ ४९ ॥

औ कोई असत्ख्याति इसरीतिसँ कहैहैं:-शुक्तिसँ नेत्रके संबन्धतँ रजतभ्रम होवै है यातँ रजतभ्रमका विषय शुक्ति है, परंतु शुक्तिमें शुक्तित्व औ शुक्तित्वका समवाय दोनूँ दोषतँ भासै नहीं, किंतु शुक्तिमें रजतत्वका समवाय भासै है. जो रजतत्वका समवाय शुक्तिमें है नहीं, यातँ असत्ख्याति है, रजतत्वप्रतियोगीका शुक्ति अनुयोगिक समवाय असत् है. ताकी ख्याति कहिये प्रतीति असत् ख्याति कहिये है. रजतत्वप्रतियोगिक समवायरजतमें रजतत्वका प्रसिद्ध है. और शुक्त्यनुयोगिक समवाय शुक्तिमें शुक्तित्वका प्रसिद्ध है, परंतु रजतत्व प्रतियोगिक समवाय रजतानुयोगिक प्रसिद्ध है, शुक्त्यनुयोगिक नहीं. औ जो शुक्त्यनुयोगिक समवाय प्रसिद्ध है, सो शुक्तित्व प्रतियोगिक है. रजतत्वप्रतियोगिक नहीं. इसरीतिसँ रजतत्वप्रतियोगिक-शुक्ति अनुयोगिक समवाय अप्रसिद्ध होनेतँ असत् है, ताकी प्रतीतिकूँ असत्-ख्याति कहैहैं. शुक्ति जाका अनुयोगी कहिये धर्मी होवै सो शुक्त्यनुयोगिक कहिये है, रजतत्व जिसका प्रतियोगी होवै सो रजतत्वप्रतियोगिक कहिये है. भाव यह है:-केवल समवाय प्रसिद्ध है औ रजतत्व प्रतियोगिक

समवायभी रजतसै प्रसिद्ध है; औ शुक्त्यनुयोगी समवायभी शुक्तिधर्मनका शुक्तिमें प्रसिद्ध है; प्रसिद्धसमवायमें समवायत्व धर्म है रजतत्व प्रतियोगित्वभी समवायमें प्रसिद्ध है तैसै शुक्त्यनुयोगिकत्वभी समवायमें प्रसिद्ध है; परंतु रजतत्व प्रतियोगिकत्व शुक्त्यनुयोगिकत्व दोनूं धर्म एकस्थानमें समवायमें अप्रासिद्ध होनैतै शुक्त्यनुयोगिकत्वविशिष्ट रजतत्व प्रतियोगिकत्वविशिष्ट-समवाय अप्रासिद्ध होनैतै असत् है; ताकी ख्याति असत्ख्याति कहियेहै. यह न्याय वाचस्पत्यकारका मत है. इसरीतिसै अधिष्ठानकूं मानिकै असत्-ख्याति दो प्रकारकी मानै हैं, एक तौ शुक्तिअधिष्ठानमें असत् रजतकी प्रतीतिरूप है औ दूसरी शुक्तिमें असत् रजतत्व समवायकी प्रतीतिरूप है.

### द्विविध असत्ख्यातिवादका खंडन ॥ ५० ॥

सो दोनूं असंगत हैं. काहेतै ? जो असत्ख्याति मानै ताकूं यह पूछैहैं; असत्ख्याति या वाक्यमें अबाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ है अथवा असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है जो ऐसै कहै:—असत् शब्दका अर्थ निःस्वरूप है तौ “मुझे मे जिह्वा नास्ति” इसवाक्यकी नाई असत्ख्याति-वादका अंगीकार निर्लज्जका है. काहेतै ? सत्तास्फूर्तिरहितकूं निःस्वरूप कहैहैं. यातैं सत्तास्फूर्तिशून्यभी प्रतीति होवै है यह असत्ख्यातिवाद कहै तैसै सिद्ध होवै है, सत्तास्फूर्तिशून्यकी प्रतीति कहना विरुद्ध है यातैं अबाध्यविलक्षण असत् शब्दका अर्थ कहै तौ अबाध्यविलक्षण बाध्य होवै है-बाधके योग्यकूं बाध्य कहैहैं; इसरीतिसै बाधके योग्यकी प्रतीति असत्-ख्याति कहिये है, यह सिद्ध हुआ. सोई सिद्धांतीका मत है. काहेतै ? अनिर्वचनीय ख्याति सिद्धांतमें है और बाधयोग्यही अनिर्वचनीय होवै है. इसरीतिसै सिद्धांतसै विलक्षण असत्ख्यातिवाद है यह कहना संभवै नहीं.

आत्मख्यातिकी रीति औ खंडन, आंतर-

पदार्थमानी आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय ॥ ५१ ॥

आत्मख्याति असंगत है. काहेतै? विज्ञानवादीके मतमें आत्मख्याति है.



क्षणिकविज्ञानकं विज्ञानवादी आत्मा कहें हैं, तिसके मतमें बाह्य रजत नहीं है, किंतु अंतर विज्ञानरूप आत्मा है. ताका धर्म रजत है दोषबलतैं बाह्य प्रतीत होवै है. शून्यवादीके मतविना आंतरपदार्थकी सत्तामें किसी सुगतशिष्यका विवाद नहीं. बाह्य पदार्थ तौ कोई मानें हैं कोई नहीं मानें हैं. यातैं बाह्यपदार्थकी सत्तामें तौ तिनका विवाद है. आंतर विज्ञानका निषेध शून्यवादी विना कोई नास्तिक करै नहीं, यातैं आंतररजतका विज्ञानरूप आत्मा अधिष्ठान है, ताका धर्म रजत आंतर है, दोषबलतैं बाह्यकी नाई प्रतीत होवै है. ज्ञानतैं रजतका स्वरूपसैं बाध नहीं होवै है, किंतु रजतकी बाह्यताका बाध होवै है. अनिर्वचनीय ख्यातिवादमें रजतधर्मोंका बाह्य औ इदंतरूप बाह्यवृत्ति ताका बाध मानना होवै है. औ आत्मख्यातिमतमें रजतका तौ बाध मानना होवै नहीं काहेतैं ? शून्यवादीसैं भिन्न सकल सौगतके मतमें पदार्थनकी आंतरसत्तामें विवाद नहीं यातैं स्वरूपसैं रजतका बाध मानना होवै नहीं; केवल बाह्यरूप इदंतराका बाध मानना होवै है; यातैं अनिर्वचनीयवाद मानें तौ धर्म औ धर्मोंका बाधकल्पन गौरव है. आत्मख्याति मानें तौ धर्मोंके बाधविना इदंतरूप धर्ममात्रके बाध कल्पनमें लाघव हैं. यह आत्मख्यातिवादीका अभिप्राय है. या मतमें रजत आंतर सत्य है, ताकी बाह्य देशमें प्रतीति भ्रम है; यातैं रजतज्ञानमें रजतगोचरत्त्व अंशभ्रम नहीं; किंतु रजतका बाह्यदेशस्थत्व प्रतीति अंशमें भ्रम है.

**आंतरपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके मतका खंडन ॥ ५२ ॥**

यह मतभी समीचीन नहीं. रजत आंतर है. ऐसा अनुभव किसीकूं होवै नहीं भ्रमस्थलमें वा यथार्थस्थलमें रजतादिकनकी आंतरता किसी प्रमाणसैं सिद्ध होवै नहीं. सुखादिक आंतर हैं औ रजतादिक बाह्य है यह अनुभव सर्वकूं होवै है. रजतकूं आंतर मानें तौ अनुभव विरोध होवै है तौ आंतरताका साधक प्रमाण युक्ति है नहीं; यातैं आंतर रजतकी बाह्य प्रतीति मानना असंगत है.

## सौगतनके दो भेदनमें बाह्यपदार्थवादीकी आत्मरूपातिका अनुवाद ॥ ५३ ॥

यद्यपि सौगतनमें दो भेद हैं. एकतौ विज्ञानवाद है औ दूसरा बाह्यवाद है. बाह्यवादमेंभी दो भेद हैं एक तौ बाह्यपदार्थ अनुमेय है प्रत्यक्ष नहीं ज्ञानका प्रत्यक्ष होवैहै; ज्ञानसे ज्ञेयकी अनुमिति होवै है. इसरीतिसे बाह्यपदार्थनका परोक्षवाद है; औ बाह्यपदार्थभी प्रत्यक्षज्ञानके विषय हैं. इसरीतिसे बाह्यपदार्थनका अपरोक्षवाद है; इनमें विज्ञानवादीके मतमें तौ व्यावहारिक रजतभी बाह्य नहीं है. औ बाह्यपदार्थवादीके मतमें यथार्थ-ज्ञानका विषय रजत तौ बाह्य है, यातें उक्त अनुभवका विरोध नहीं. औ भ्रमस्थलमें बाह्य रजत माननेका प्रयोजन नहीं. काहेंतें ? कटकादिसिद्धि तौ तिस रजतसें होवै नहीं केवल प्रतीतिमात्र होवैहै; औ विषयविना प्रतीति होवै नहीं; यातें भ्रमप्रतीतिकी सविषयता सिद्धिही तिस रजतका फल है सो आंतरही मानै तौभी भ्रमप्रतीति सविषयक होय जावै है. बाह्य मानिके प्रतीतिकी सविषयता सिद्ध करै ताके मतमें उक्तरीतिसे धर्मधर्मिका बाध माननेतें गौरव है. आंतररजतकी दोषबलतें बाह्यप्रतीति मानै तौ केवल इदंताके बाध माननेतें लाघव होवै है; औ यथार्थज्ञानका विषय रजत पुरोवर्तिदेशमें होवैहै. भ्रमज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें होवै तौ यथार्थ ज्ञान औ भ्रमज्ञानकी विलक्षणता नहीं होवैगी. औ आत्मरूपाति मतमें तौ यथार्थज्ञानका विषय रजतभी पुरोवर्तिदेशमें है औ भ्रमज्ञानका विषय रजत आंतर है यातें बाह्यत्व आंतरत्वरूप विषयकी विलक्षणतासें यथार्थत्व अयथार्थत्व भेदज्ञानके होवै हैं. औ बाह्यदेशमें जो भ्रमके विषयकी उत्पत्ति मानै तौ शुक्तिदेशमें उपजै रजतकी सर्वकूं प्रतीति हुई चाहिये. औ एक अधिष्ठानमें दशमपुरुषनकूं भिन्नभिन्न पदार्थनका भ्रम होवै तहां एक एक पुरुषकूं सकल पदार्थनकी प्रतीति हुई चाहिये. औ आत्मरूपातिमतमें तौ जिसके आंतर जो पदार्थ उपजे है तिसीकूं पुरोवर्तिदेशमें वह पदार्थ प्रतीति होवैहै; यातें अन्यपु-

रूपकं ताकी प्रतीतिकी शंकाही होवै नहीं. भ्रमके विषयकी बाह्य उत्पत्ति माने तिसके मतसे अन्यपुरुषनकं अप्रतीतिमें समाधानका अन्वेषणरूप क्लेशही फल है; इस रीतिसे बाह्यपदार्थवादी सौगतमतमें आत्मख्यातिकी उक्ति संभवै है व्यावहारिक पदार्थही तिसके मतमें बाह्य है प्रातिभासिक रजतादिक बाह्य नहीं, केवल आंतरही हैं.

## बाह्यपदार्थमानी आत्मख्यातिवादीके

मतका खंडन ॥ ५४ ॥

तथापि आत्मख्यातिवाद असंगतही है. काहेतें ? रजतादिक पदार्थ स्वप्नविना जागरणमें आंतर अप्रसिद्ध हैं. बाह्यस्वभावकं भ्रमस्थलमें आंतरकल्पना अप्रसिद्ध कल्पना दोष है औ आंतर होवै तौ “मयि रजतम्, अह रजतम्” ऐसी प्रतीति हुई चाहिये. “इदं रजतम्” इसरीतिसे रजतकी बाह्य प्रतीति हुई चाहिये.

और जो ऐसे कहै. यद्यपि रजत आंतर है बाह्य देशमें है नहीं, तथापि दोषमाहत्म्यतैं आंतरपदार्थकी बाह्य प्रतीति होवै है. बाह्यत्वरूप इदंता शुक्तिमें है दोषके माहात्म्यतैं शुक्तिकी इदंता रजतमें भासै है. जा दोषतैं आंतर रजत उपजै है ता दोषतैंही आंतर उपजे रजतमें शुक्तिकी इदंता प्रतीति होवै है. जो रजतकी बाह्यदेशमें उत्पत्ति मानै तौ बाह्यदेशमें सत्यरजत तौ संभवै नहीं; अनिर्वचनीय मानना होवैगा. सो अनिर्वचनीय वस्तु लोकमें अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्ध कल्पना दोष होवैगा औ आंतर तौ सत्य रजत उपजै है. आंतर होनेतैं ताके हान उपादान अशक्य हैं, यातैं सत्य मानेभी कटकादिसिद्धिरूप फलका अभाव संभवै है, यातैं अनिर्वचनीय वस्तुकी कल्पना होवै नहीं, अनिर्वचनीय ख्यातिसे आत्मख्यातितैं यह लाघव है.

सोभी असंगत है. शुक्तिकी इदंता रजतमें प्रतीत होवै है, या कहनेसे अन्यथाख्यातिका अंगीकार होवै है. जो इदंताप्रतीतिमें अन्यथा-

ख्याति मानी तो शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतीतिभी अन्यथाख्यातिही मानी चाहिये. आंतर रजतकी उत्पत्ति माननी निष्फल है. जैसे रजत पदार्थ शुक्तिसे व्यवहित है; ताके धर्मकी शुक्तिमें प्रतीतिका असंभव कहै तो तेरे मतमेंभी शुक्तिसे व्यवहित अंतर्देशमें रजत है. तामें शुक्तिधर्म इदंताकी प्रतीतिका असंभव तुल्य है.

आत्मख्यातिवादतै विलक्षण अद्वैतवादका सिद्धांत ॥ ५५ ॥

सिद्धांतमें तो शुक्तिवृत्तितादात्म्यका अनिर्वचनीय संबंध रजतमें उपजै है; ताकूं संसर्गाध्यास कहैं. अधिष्ठानका संबंध आरोपितमें जहां प्रतीत होवै तहां सारे अधिष्ठानका संसर्गाध्यास होवै है. संसर्गाध्यास बिना अन्य धर्मकी अन्यमें प्रतीति होवै नहीं इसरीतिसै अध्यासबिना शुक्ति-वृत्ति इदंताका आंतर रजतमें प्रतीतिके असंभवतै आत्मख्यातिवाद असंगत है औ अनिर्वचनीय वस्तुको अप्रसिद्ध कल्पना दोष कहा सोभी अज्ञानसै कहा है. काहेतै ? अद्वैतवादका यह मुख्य सिद्धांत है:—चेतन सत्य है, तासै भिन्न सकल मिथ्या है. अनिर्वचनीयकूं मिथ्या कहैं हैं. यातै चेतनसै भिन्न पदार्थकूं सत्य कथनमें ही अप्रसिद्ध कल्पना है. चेतनसै भिन्न पदार्थनमें अनिर्वचनीयता तो अतिप्रसिद्ध है. युक्तिसै विचार करै तब किसी अनात्मपदार्थनका स्वरूप सिद्ध होवै नहीं औ प्रतीत होवै है, यातै सकल अनात्मपदार्थ अनिर्वचनीय हैं, सिद्धान्तमें अनात्मपदार्थ कोई सत्य नहीं. गन्धर्वनगरकी नाई दृष्ट सारा प्रपंच नष्टस्वभाव है. स्वप्नमें जागृतपदार्थनमें किंचिद्विलक्षणता नहीं. औ शुक्ति रजत प्रातिभासिक है. कांताकगादिकनमें रजत व्यावहारिक है; इसरीतिसै अनात्मपदार्थनमें मिथ्यात्व सत्यत्व विलक्षणता परस्पर कहीहैं, सो स्थूल बुद्धिवालेका अद्वैतबोधमें प्रवेशवास्तै अरुंधतीन्यायसै कहिये. स्थूल बुद्धिपुरुषकूं प्रथमही मुख्यसिद्धांतकी रीति कहै तो अद्भुत अर्थकूं सुनिकै अनात्मसत्यत्व भावनावाला पुरुष शास्त्रसै विमुक्त होयकै पुरुषार्थसै भट

होय जावें इसवास्तै अनात्मपदार्थनकी व्यावहारिक प्रातिभासिकभेदसँ द्विविध सत्ता कही, औ चेतनकी पारमार्थिक सत्ता कही. चेतनसँ न्यून-सत्ता प्रपञ्चकी बुद्धिमै आरुढ़ हुये सकल अनात्मपदार्थनकूँ स्वप्नादि-दृष्टांतसँ प्रातिभासिकता जानिकै निषेधवाक्यनतँ सर्व अनात्मकूँ सत्ता-स्फूर्तिशून्य जानि लेवै, इसवास्तै सत्ताभेद कस्या है औ अनात्मपदार्थनका परस्पर सत्ताभेदमै अद्वैतशास्त्रका तात्पर्य नहीं यातँ अद्वैतवादीकूँ अनिर्वचनीय पदार्थ अप्रसिद्ध है. यह कथन विरुद्ध है. औ प्रकारांतरका असंभव है, यातँ लाघव गौरव कथन सर्वदा असंभव है. जो अनिर्वचनीय स्यातिविना अन्यप्रकारभी संभवै तौ गौरवदोष देखिकै या पक्षका त्याग संभवै औ उक्त बह्यमाण रीतिसँ सत्तस्यातिसँ आदिलेकै कोई पक्ष संभवै नहीं, यातँ गौरव लाघव विचारही निष्फल है ॥

**सिद्धांतोक्त गौरवदोषके परिहारपूर्वक**

**द्विविध विज्ञानवादका असंभव ॥ ६६ ॥**

और जो आत्मस्यातिनिरूपणके आरंभमै कस्या बाह्य रजतकी उत्पत्ति मानै तौ रजतधर्मी औ इदंताधर्म इन दोनोंका बाध माननेमै गौरव है. आत्मस्याति मानै तौ इदंतामात्रके बाध होनेतँ धर्मीका बाध नहीं माननेमै लाघव है.

यह कथनभी अकिंचित्कर है. काहेतँ ? शुक्तिका ज्ञान हुये मिथ्या रजत मेरेकूँ प्रतीत हुया. इसरीतिसँ रजतका बाध सर्वके अनुभवसिद्ध है औ आत्मस्यातिकी रीतिसँ रजतमै मिथ्या बाह्यता प्रतीत हुई ऐसा बाध हुया चाहिये, यातँ धर्मीक बाधका लाघवबलसँ लोप करै तौ पाकादिफल साधक व्यापारसमूहमै एक व्यापार करिकै लाघवबलतँ अधिक व्यापारका त्याग कन्या चाहिये. औ भ्रमवाले पुरुषकूँ आश्रय उपदेश करै तब “नेदं रजतम् किंतु शुक्तिरियम्” इसरीतिमै रजतका स्वरूपसँ निषेध कौहै. औ आत्मस्यातिकी रीतिसँ “नात्र रजतम्, किंतु ते आत्मनि



रजतम्” इसरीतिसे रजतके देशपात्रका निषेध कन्या चाहिये, यार्ते आत्माके उपजेकी बाह्यदेशमें स्थाति है. इस अर्थमें तात्पर्यमें बाह्यपदार्थ-वादी सौगतका आत्मख्यातिवाद असंगत है औ विज्ञानसे भिन्न कोई बाह्य औ आंतर पदार्थ नहीं किंतु विज्ञानरूप आत्माके आकार सर्वपदार्थ हैं. इसरीतिसे विज्ञानवादीका विज्ञानरूप आत्माके रजतरूपसे स्थाति है, इस तात्पर्यमें भी आत्मख्यातिवाद असंगत है. विज्ञानसे भिन्न रजत है सो ज्ञानका विषय है, ताकूं विज्ञानरूप आत्मासे अभिन्न कथन संभवै नहीं औ विज्ञानवादीके मतमें सारे पदार्थ क्षणिक विज्ञानरूप हैं, तामें प्रत्यभिज्ञाअसंभवादिक अनंत दूषण हैं, यार्ते आत्मख्याति संभवै नहीं.

अन्यथाख्यातिकी रीति औ खंडन,  
अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ५७ ॥

अन्यथाख्यातिवादभी असंगत है यह अन्यथाख्यातिवादीका तात्पर्य है. जा पुरुषकूं सत्यपदार्थके अनुभवजन्य संस्कार होवैं ताके दोषसहित नेत्रका पूर्वदृष्टसदृशपदार्थसे संबंध होवै वहां पुरोवर्तिसदृश पदार्थके सामान्यज्ञानतैं पूर्वदृष्टकी स्मृति होवै है अथवा स्मृति नहीं होवै तौ सदृशके ज्ञानतैं संस्कार उद्धूत होवैं हैं. जा पदार्थकी स्मृति होवै अथवा जाके उद्धूत संस्कार सत्य रजतके पदार्थका धर्म पुरोवर्तिपदार्थमें प्रतीत होवै है. जैसे सत्य रजतके अनुभवजन्यसंस्कारसहित पुरुषका रजतसदृश शुक्तिसे दाँषसहित नेत्रका संबंध हुयें रजतकी स्मृति होवै है, ताके स्मरण करे रजतका रजतत्व धर्म शुक्तिमें भासै है. अथवा नेत्रका संबंध हुयें रजतभ्रममें विलंब होवै नहीं, यार्ते नेत्रसंबंध औ रजतके प्रत्यक्षभ्रमके अंतरालमें रजतकी स्मृति नहीं होवै है, किंतु रजतानुभवके संस्कार उद्धूत होयकैं स्मृतिके व्यवधानविना शीघ्र ही शुक्तिमें रजतत्वधर्मका प्रत्यक्ष होवै है. स्मृतिस्थलमें जैसे पूर्वदृष्ट सदृशके ज्ञानतैं संस्कारका उद्बोध होवै है, तैसे भ्रमस्थलमें पूर्वदृष्टके सदृश पदार्थसे इंद्रियका संबंध होनेतैं ही संस्कारका उद्बोध होयके संस्कार-

गोचर धर्मका पुरोवर्तिमें भान होवैहै, याकूं अन्यथाख्याति कहैहैं. अन्य रूपतै प्रतीतिकूं अन्यथाख्याति कहैहैं. शुक्तिपदार्थमें शुक्तित्वधर्म है रज-तत्व नहीं है. औ शुक्तिकी रजतत्वरूपतै प्रतीति होवैहै, यातै अन्यरूपतै प्रतीति है.

## विचारसागरोक्त द्विविधख्यातिवादमें प्रथम प्राचीन मतका प्रकार औ खंडन ॥ ५८ ॥

औ विचारसागरमें अन्यथाख्यातिके दो भेद लिखे हैं. दूसरीका प्रकार यह है—रजतभ्रम होवै तहां कांताकरादिकनमें स्थितरजतसँ नेत्रका संबंध होयकै ताका प्रत्यक्ष होवैहै, यातै कांताकरमें वा हट्टमें स्थितरजतकी पुरोवर्तिदेशमें प्रतीति अन्यथाख्याति है. या मतमें धर्मधर्मा अंशमें तौ रजतका ज्ञान यथार्थ है, परंतु देश अंशमें अन्यथाज्ञान है. यद्यपि हट्टादिकनका रजत व्यवहित है, तासँ नेत्रका संबंध संभवै नहीं, तथापि दोषसहित नेत्रका व्यवहित रजतसँ संबंध होयकै ज्ञान होवै है; यह दोषका माहात्म्य है. इस रीतिकी अन्यथाख्याति वर्तमान न्यायादिग्रंथनमें उपलब्ध नहीं; तथापि इसप्रकारका अन्यथाख्यातिका खंडन अनेक ग्रंथनमें है.

यामें यह दोष है:—जो देशांतरमें स्थित रजतसँ नेत्रका संबंध होवै तौ हट्टमें रजतके सन्निहित धरे अन्यपदार्थनका प्रत्यक्षभी हुया चाहिये. कां-ताकरस्थ रजतका प्रत्यक्ष होवै तब कांताके करकाभी प्रत्यक्ष हुया चाहिये औ जो ऐसै कहै:—अन्यथाख्यातिकी केवल इंद्रियसँ उत्पत्ति नहीं होवै है; किंतु पूर्वानुभवजनित संस्कारसहित सदोष नेत्रमें अन्यथाख्यातिज्ञान उपजै है, यातै उद्भूतसंस्कार नेत्रका सहकारी है. रजतगोचर संस्कार-सहित नेत्रसँ रजतकाही ज्ञान होवै है, अन्यपदार्थगोचर संस्कार तौ है, परंतु उद्बुद्ध नहीं; यातै अन्यवस्तुका ज्ञान होवै नहीं. संस्कारनकी उद्बुद्धता औ अनुद्बुद्धता कार्यमें अनुमेय है, यातै दोष नहीं, तथापि जहां शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां शुक्तिके समान आरोपित रजतका परिमाण प्रतीत होवैहै

लघुशुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां आरोपित रजतमेंभी लघुता भासै है, महती शुक्तिमें रजतभ्रम होवै तहां महत्परिमाणवालारजत भासै है, इसरीतिसें आरोपित पदार्थमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम होनेतैं शुक्त्यादिकनमें रजतत्वादिक धर्मकी प्रतीति होवै है. अन्यदेशस्थ रजतकी प्रतीति होवै तौ आरोपितमें अधिष्ठानपरिमाणका नियम नहीं चाहिये. औ लघु तथा महत्परिमाण शुक्तिका भासै है, यातैं देशांतरके रजतकी प्रतीति नहीं औ रजतसंस्कारवालेकूं अन्यपदार्थकी प्रतीति यद्यपि नहीं सम्भवै तथापि सारे देश के अनंत रजतनकी प्रतीति हुई चाहिये, इसरीतिसें अनंतदूषणग्रस्त यह पक्ष है. इसीवास्ते वर्तमानग्रन्थनमें या पक्षका उपलंभ होवै नहीं.

### पूर्वोक्त अन्यथाख्यातिवादका खंडन ॥ ५९ ॥

औ शुक्तिमें रजतत्व धर्मकी प्रतीति होवै है, यह अन्यथाख्यातिवाद अनेक ग्रंथकार नैयायिकोंनें यद्यपि लिख्या है तथापि तिनका लेखभी श्रुतिस्मृतिविरुद्ध है, यातैं श्रद्धायोग्य नहीं. स्वप्नज्ञानकूं नैयायिक मानसविपर्यय कहैहैं. औ अन्यथाख्यातिकूं विपर्यय कहैहैं औ श्रुतिमें स्वप्नपदार्थनकी उत्पत्ति कही है “न तत्र रथा न रथयोगा न पंथानो भवंत्यथ रथात्रययोगान्पथः सृजते” यह श्रुति है. तामें व्यावहारिक रथ अथ मार्गनका स्वप्नमें निषेध करिकै अनिर्वचनीय रथ अथ मार्गकी उत्पत्ति कही है. तैसैं “संध्येसृष्टिराहहि” यह व्याससूत्र है. तामेंभी स्वप्नमें अनिर्वचनीय पदार्थकी सृष्टि कही है. व्यासकृत सूत्र स्मृतिरूप है. इस रीतिसें नैयायिकनका अन्यथाख्यातिवाद श्रुतिस्मृतिविरुद्ध है औ नेत्रसें व्यवहितरजतत्वका शुक्तिमें ज्ञान संभवै नहीं जो शुक्तिके समीप रजत होवै तौ दोतूंसें नेत्रका संयोग होयकै रजतवृत्ति रजतत्वकी शुक्तिमें नेत्रजन्य भ्रम प्रतीति संभवै. औ जहां शुक्तिके समीप रजत नहीं तहां शुक्तिमें रजतत्व भ्रम नेत्रजन्य संभवै नहीं. काहेतैं? विशेषण विशेष्यतैं इंद्रियका संबंध हुयें इंद्रियजन्य विशिष्ट ज्ञान होवै है. जहां सत्य रजत है तहां विराषण रजत्व है विशेष्य रजतव्याप्ति है, रजतव्यक्तिसैं नेत्रक

संयोगसंबंध होवैहै, औ रजतत्वसे नेत्रका संयुक्तसमवाय संबंध होवैहै, यातैं “इदं रजतम्” इसरीतिसे रजतत्वविशिष्टका नेत्रजन्यज्ञान होवैहै. औ जहां शुक्तिमें रजतत्वविशिष्ट भ्रम होवै तहां विशेष्यशुक्तिसे तौ नेत्रका संयोगसंबंध है, रजतत्वविशेषणसे संयुक्तसमवाय है नहीं; जो रजतव्यक्तिसे संयोग होवै तौ रजतत्वसे संयुक्तसमवाय होवै. रजतव्यक्तिसे संयोगक अभावतैं रजतत्वसे संयुक्तसमवायका अभाव है, यातैं रजतविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान संभवै नहीं.

प्रत्यक्षज्ञानके हेतु षड्विध लौकिक अरु त्रिविध  
अलौकिक ये दो संबन्ध ॥ ६० ॥

औ जो नैयायिक कहै प्रत्यक्षज्ञानका हेतु विषयइंद्रियका संबंध दो प्रकारका है. एक लौकिक संबंध है औ दूसरा अलौकिक संबंध है. संयोग आदिक षड्प्रकारका संबंध लौकिक कहिय है, औ सामान्यलक्षण ज्ञानलक्षण योगजन्यधर्मलक्षण यह तीनिप्रकारका अलौकिक संबंध है. लौकिक संबंधके उदाहरण औ स्वरूप प्रत्यक्षनिरूपणमें कहैहैं.

अलौकिक संबंधके इसभांति उदाहरणस्वरूप हैं जहां एक घटसे नेत्रका संयोग होवै तहां एकही घटका नेत्रसे साक्षात्कार नहीं होवैहै, किंतु घटत्वाश्रय सकल घटनका नेत्रसे साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्र-संयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटनका एकही क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. औ प्राचीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका प्रथम क्षणमें साक्षात्कार होवैहै, परंतु नवीन मतमें नेत्रसंयुक्त घटका औ देशांतरवृत्ति घटका द्वितीय क्षणमें साक्षात्कार होवैहै. दोनूं साक्षात्कार नेत्रजन्य हैं, परंतु संबंध भिन्न है. ये दो मत हैं. तिनमें प्राचीन रीति सुगम है; यातैं प्राचीन रीतिही कहैहैं:—पुरोवर्ति घटसे नेत्रका संयोग होयकै “अयं घटः” इसरीतिसे एक घटका साक्षात्कार होवै है. या साक्षात्कारका हेतु संयोगसंबंध है. यातैं यह साक्षात्कार लौकिक संबंधजन्य है. या साक्षात्कारका विषय घट औ घटत्व है तिनमेंभी व्यक्ति विशेष्य है, घटत्व प्रकार है, विशेषणकं प्रकार कहै हैं. या ज्ञानमें

प्रकार जो घटत्व सो यावत् घटमें रहै है, यातैं पुरोवर्ति घटके ज्ञानकालमें नेत्र इंद्रियका स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध सकल घटनमें है या संबंधसैं नेत्रइंद्रियजन्य सकल घटनका साक्षात्कार द्वितीयलक्षणमें होवै है. या साक्षात्कारका विषय पुरोवर्ति घटभी है. काहेतैं ? घटत्ववत्ता जैसें अन्य घटनमें है तैसें पुरोवर्तिघटमें भी है, यातैं पुरोवर्तिघटगोचर दो ज्ञान होवैहैं. प्रथमक्षणमें लौकिकज्ञान होवैहै, द्वितीयक्षणमें अलौकिक ज्ञान होवैहै, यह उक्त संबंध अलौकिक है, अलौकिक संबंधजन्य ज्ञानभी अलौकिक है. इंद्रियका सकल घटनतैं स्वजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता संबंध है. जहां नेत्रजन्य साक्षात्कार एक घटका होवै तहां स्वशब्द नेत्रका बोधक है, औ जहां त्वक्सें एक घटका ज्ञान होवै तहां स्वशब्द त्वक्का बोधक है. इसरीतिसैं जा इंद्रियतैं एक ध्यात्तिका ज्ञान होवै तिस इंद्रियजन्यही सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै है; नेत्रइंद्रियजन्य एक घटका लौकिक साक्षात्कार हुये त्वक्इंद्रियजन्य सकल घटनका अलौकिक साक्षात्कार होवै नहीं. नेत्रजन्य एक, घटका ज्ञान हुये स्व कहिये नेत्र तिसतैं जन्य “अयं घटः” यह ज्ञान है. तामैं प्रकारीभूत कहिये विशेषण जो घटत्व तद्वत्ता कहिये ताकी आधारता घटनमें है इसरीतिसैं सकल घटनके ज्ञानका हेतु उक्त संबंध है. सो एक घटका ज्ञान होवै तब नेत्रजन्यज्ञानमें घटत्वप्रकार होवैहै. औ पुरोवर्ति घटके लौकिक ज्ञानसैं प्रथम उक्तसंबंध संभवै नहीं; यातैं लौकिकज्ञान प्रथमक्षणमें होवैहै अलौकिक उत्तरक्षणमें होवैहै, यह प्राचीन रीति है, नवीनरीतिसैं एकही ज्ञान सकल घटगोचर होवैहै. पुरोवर्ति घट अंशमें लौकिक होवैहै. देशांतरस्थ घटांशमें अलौकिक होवैहै; प्रसंगशान्न एकरीति कही विस्तारभयतैं नवीन रीति कही नहीं. यह सामान्यलक्षण संबंध है, जातिकूं सामान्य कहैहैं. सामान्य कहिये जाति लक्षण कहिये स्वरूप यातैं जातिस्वरूप संबंध है. यह सिद्ध हुया—नेत्रजन्यज्ञानप्रकारीभूत घटत्ववत्ता कहनेसैं घटत्वही सिद्ध



होवैहै, यातैं उक्त संबंध सामान्यस्वरूप है, अथवा घटत्वाधिकरणताकूं घटत्ववत्ता कहै तौभी सामान्यलक्षणही संबंध है. काहेतैं? अनेक अधिकरणवमें अधिकरणता धर्म सामान्य है, या स्थानमें अनेक में जो समान धर्ममें होवै सो सामान्यशब्दका अर्थ है. केवल जातिही सामान्यशब्दका अर्थ नहीं यातैं अनेक घटनमें घटत्वकी अधिकरणताभी समान धर्महोनेतैं सामान्य कहिये है इसरीतिसेँ एक व्याक्तिसेँ इंद्रियका संबंध हुये इंद्रियसंबंधी व्यक्तिके समानधर्मवाली इंद्रियसंबंधी सकल व्यक्तिसैं सामान्य लक्षण अलौकिक संबंध इंद्रियका होनेतैं व्यवहितअव्यवहित वस्तुका इंद्रियजन्य अलौकिक साक्षात्कार होवै है.

औ ज्ञानलक्षण संबंधका यह उदाहरणसहित स्वरूप है:—जहां इंद्रिय-योग्य पदार्थसेँ इंद्रियका संबंध होवै औ इंद्रियसंबंध कालमें तिस इंद्रियके अयोग्य पदार्थका स्मृतिज्ञान होवै तहां इंद्रियसंबंधी पदार्थका औ स्मृति-गोचर पदार्थका एक ज्ञान होवैहै, तहां जिस पदार्थकी स्मृति होवै तिस अंशमें वह ज्ञान अलौकिक है, जिस अंशका इंद्रियसंबंधजन्य है तिस अंशमें लौकिक है. जैसेँ चंदनसेँ नेत्रइंद्रियका संयोग होवै तिस कालमें सुगंधधर्मकी स्मृति होवै तब नेत्रइंद्रियजन्य “सुगंधि चंदनम्” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है तहां चंदनत्वविशिष्ट चंदन तौ नेत्रके योग्य है, औ चंदनका धर्म यद्यपि सुगंध है तासेँ नेत्रसंयुक्त समवायसंबंधभी है. तथापि नेत्रके योग्य सुगंध नहीं घ्राणके योग्य सुगंध है यातैं नेत्रसंयुक्तसमवायसंबंधसेँ सुगंध धर्मका चाक्षुषसाक्षात्कार होवै नहीं, किंतु नेत्रसंयोगतैं चंदनव्यक्तिका औ नेत्रसंयुक्त समवायतैं चंदनत्वका चाक्षुष ज्ञान होवैहै. चंदनके सुगंधगुणतैं नेत्रका संयुक्त समवाय संबंध विद्यमानभी अकिंचित्कर है, तथापि नेत्रके संयोग होतेही “सुगंधि चंदनम्” इसरीतिका चंदनगोचर चाक्षुषज्ञान अनुभवसिद्ध है, यातैं चंदनवृत्ति सुगंध गुणसेँ नेत्रका संबंध कोई साक्षात्कारका हेतु मानना चाहिये. तहां और तौ कोई संबंध नेत्रका सुगंधगुणसेँ है नहीं;

नेत्रसंयुक्तसमवाय है सो गंधज्ञानका जनक नहीं. औ जाकूं चंदनकी सुगंधता घ्राणसे अनुभूत होवै ताकूंही चंदनका नेत्रसे "सुगंधि चंदनम्" ऐसा ज्ञान होवै है. जाकूं चंदनकी सुगंधवत्ता घ्राणसे अनुभूत नहीं होवै. ताकूं चंदनसे नेत्रका संयोग हुये "सुगंधि चंदनम्" ऐसा ज्ञान होवै नहीं. इस रीतिसे पूर्व अनुभवजन्यसुगंधक संस्कारका "सुगंधि चंदनम्" या प्रत्यक्षते अन्वयव्यतिरेक है, याते "सुगंधि चंदनम्" या चाक्षुषज्ञानका सुगंधानुभव-जन्यसंस्कार वा सुगंध स्मृति हेतु है. जो सुगन्धसंस्कारक अथवा स्मृतिकूं सुगंधप्रत्यक्षकी स्वतंत्रकारणता कहैं तौ सुगंधअंशते वह ज्ञान चाक्षुष नहीं होवेगा. औ "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान सुगंध अंशमेंभी चंदनचंदनत्वकी नाई चाक्षुषही अनुभवसिद्ध है, यात ता ज्ञानके हेतु संस्कारकूं वा स्मृतिकूं नेत्रका संबंध मानना चाहिये. जो नेत्रका संबंध मानैं तौ सुगंधज्ञानभी संस्कार वा स्मृतिरूप नेत्रके संबंधजन्य है याते चाक्षुष है. परंतु संस्कार वा स्मृतिनेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध होवै जैसे पटनिरूपितसंयोगपटका संबंध कहिये है, पटनिरूपितसंयोग पटका संबंध कहिये है. इसरीतिसे सुगंध गोचरस्मृति औ संस्कारभी नेत्रनिरूपित होवै तौ नेत्रका संबंध संभवै अन्यथा नेत्रका संबंध सुगंधकी स्मृतिकूं वा सुगंधके संस्कारकूं कहना संभवै नहीं; याते इसरीतिसे नेत्रनिरूपित हैं, जब चंदनका साक्षात्कार होवै तब मन आत्माका संबंध होयकै मन औ नेत्रका संबंध होवै है आत्मसंयुक्त मनसंयुक्त नेत्रका चंदनसे संयोग होवै है; इसरीतिसे मनआत्माका संयोग औ मन नेत्रका संयोग चंदनसाक्षात्कारका हेतु है, जिसकालमें आत्मसंयुक्त मनका नेत्रसे संयोग होवै तिसकालमें सुगन्धनकी स्मृति अथवा सुगंधके संस्कार आत्मामें समवायसंबंधसे हैं, तिनका विषय सुगंध है, याते स्वसंयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान अथवा स्वसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार चंदनके सुगंधमें हैं, काहेते ? स्वराग्दमें नेत्रका ग्रहण है तासे संयुक्त कहिये संयोगवाला मन है. तासे संयुक्त कहिये संयोगवाला आत्मा है, तासे समवेत कहिये समवायसंबंधसे वृत्तिका सुगंधकी स्मृति है, औ सुगं-

धका संस्कारभी समवायसंबंधसे आत्मवृत्ति है. यातैं नेत्रसंयुक्तमनःसं-  
युक्तात्मसमवेत स्मृतिज्ञान औ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत संस्कार ये  
दोनों नेत्रनिरूपित हैं, नेत्रघटितस्वरूप यह परंपरा है, यातैं नेत्रका संबंध है.  
इस परंपरा सम्बन्धका प्रतियोगी नेत्र है औ अनुयोगी सुगंध है. जायें सम्बन्ध  
रहै तो सम्बन्धका अनुयोगी कहिये है. स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप जो  
उक्तपरंपरासैं नेत्रका सम्बन्ध ताका विषय सुगंध है, यातैं उक्त सम्बन्धका  
सुगंध अनुयोगी है. ज्ञानकी अधिकरणता विषयमें अनुभवसिद्ध है, यातैं  
आत्माकी नाई विषयभी ज्ञानका अधिकरण औ अनुयोगी कहिये है; जैसे  
“घटे ज्ञानम्” यह व्यवहार होवै है तहां “घटवृत्तिज्ञानम्” यह उक्तवाक्यका  
अर्थ है, उसरीतिसैं विषयभी आत्माकी नाई ज्ञानका आधार होनेतैं अनुयोगी  
है, परंतु समवायसंबंधसैं ज्ञानका आधार आत्मा है. औ विषयतामंबंधसैं  
ज्ञानका आधार सुगन्धादिक विषय हैं. जो ज्ञानका आधार होवै सोई संस्कार  
का आधार होवै है. काहेतैं ? पूर्व अनुभवतैं संस्कार उपजै है औ अनु-  
भवके समान विषयवाले उत्तरस्मृति आदिकनकूं उपजावै है, यातैं पूर्व अनु-  
भव संस्कार स्मृति इन तीनोंका आश्रय विषय समान होवै है, यातैं सुगन्ध  
गोचरसंस्कारभी विषयतासंबन्धसैं सुगंधमें रहै है; यातैं नेत्रप्रतियोगिकसंस्का-  
रका अनुयोगी सुगन्ध है, इसरीतिसैं स्मृतिरूप अथवा संस्काररूप सम्बन्ध  
नेत्रका सुगंधसैं है औ संयोगसंबन्ध चंदनव्यक्तिसैं है, संयुक्तसमवाय चंदनत्वसैं  
है; यातैं तीनोंकूं विषय करनेवाला “सुगंधि चंदनम्” यह चाक्षुषसाक्षा-  
त्कार होवै है. सुगंधवाला चंदन है यह वाक्यका अर्थ है. नेत्रसैं सुगन्धचंद-  
नत्व चंदनका साक्षात्कार होवै तहां चंदनत्वसैं तौ लौकिक सम्बन्ध है.  
संयोगादिक परसम्बन्धकूं लौकिकसंबन्ध कहैं हैं, औ स्मृति औ संस्कार  
लौकिक सम्बन्धसैं भिन्न होनेतैं अलौकिकहैं जहां चंदनसैं नेत्रके सम्बन्ध  
कालमें सुगंधस्मृति अनुभवसिद्ध होवै तहां स्मृतिरूप सम्बन्ध है. औ  
स्मृतिका अनुभव नहीं होवै तौ संस्कारही सम्बन्ध है. इस अलौकिक  
सम्बन्धकूं ज्ञानलक्षणसंबन्ध कहैं हैं. स्मृतिमें तौ ज्ञानशब्दका प्रयोग प्रसिद्ध

ही है, और संस्कारभी ज्ञानजन्य होवै है, उन्मत्त ज्ञानका जनक होवै है, यातैं ज्ञानका सम्बन्धी होनेतैं ज्ञान कहैहैं.

तैसैं योगीकूं इंद्रियसम्बन्धीके साक्षात्कारकी नाई इंद्रियसैं व्यवहितकाभी साक्षात्कार होवै है, तहां योगाभ्यासतैं इंद्रियमें विलक्षण सामर्थ्य होवै है, यातैं योगज धर्मही इंद्रियका सम्बन्ध कहिये है, परंतु यामैं मतभेद है.

जगदीशभट्टाचार्यका तो यह मत है:—जिस इंद्रियके योग्य जो पदार्थ होवै है, तिस इंद्रियतैं ता पदार्थका साक्षात्कार होवै है. योगीकूं व्यवहितका औ भूतभावीकाभी इंद्रियजन्यसाक्षात्कार होवै है, योगीसैं इतरकूं वर्तमान इंद्रियसम्बन्धीकाही साक्षात्कार होवै है औ जा इंद्रियके जो पदार्थ योग्य नहीं तिस इंद्रियतैं ता पदार्थका साक्षात्कार योगीकूंभी होवै नहीं. जैसे रूपका ज्ञान नेत्रसैंही होवै है रसनादिकनतैं होवै नहीं.

औ कितने ग्रंथकारनका यह मत है:—योगकी अद्भुत महिमा है. अभ्यासके उत्कर्ष अपकर्षतैं योगजधर्म विलक्षण होवै है. किसीमें तो अभ्यासके उत्कर्षतैं ऐसा धर्म होवै है. एक इंद्रियतैं योग्य अयोग्य सकलका ज्ञान होवै है, किसीमें अभ्यासके अपकर्षतैं योग्यविषयके ज्ञानकीही सामर्थ्य होवै है. सर्व प्रकारसैं योगज धर्मसैं व्यवहितका ज्ञान होवै है, यातैं योगज धर्मभी अलौकिक संबंध है.

न्यायमतमें अलौकिक संबन्धसैं देशांतरस्थरजतत्वका शुक्तिमें प्रत्यक्षभान औ ता भानसैं सुगंधिचन्दनके भानतैं विलक्षणता ॥ ६१ ॥

इस रीतिसैं इंद्रियके संयोगादिक संबंधविना अलौकिकसंबन्धतैंभी इंद्रियजन्य साक्षात्कार होनेतैं देशांतरस्थरजतवृत्ति रजतत्वकाभी शुक्तिमें अलौकिक संबंधसैं चाक्षुष साक्षात्कार संभवै है. जैसे सुगंधस्मृति औ चंदनसैं नेत्रसंयोग द्रुपं "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसैं योग्यअयोग्यानुभव गोचर चाक्षुषज्ञान होवै है. इसरीतिसैं दोषसहित नेत्रका शुक्तिसैं संयोग

होवैहै. शुक्तिव्यक्ति तो नेत्रके योग्य है, औ रजतत्वजाति यद्यपि प्रत्यक्षयोग्य है तथापि जातिका आभय व्यक्ति जहां प्रत्यक्षगोचर होवै तहां जाति, योग्य है. औ जहां जातिका आभय प्रत्यक्षयोग्य नहीं तहां जाति अयोग्य है. या प्रसंगमें रजतत्वका आभय रजतव्यक्ति नेत्रसें व्यवहित है. यातें नेत्रयोग्य नहीं. जैसें सुगंध अंशमें चन्दनज्ञान अलौकिक है, तैसें “ इदं रजतम् ” यह ज्ञानभी रजतत्व अंशमें अलौकिक है, परंतु इतना भेद है:- “सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसें तो चन्दनवृत्ति सुगन्ध चन्दनमें भासै है. औ “इदं रजतम्” या ज्ञानसें इदंपदार्थमें आवृत्ति रजतत्व इदंपदार्थमें भासैहै; तैसें औरभी विलक्षणता है. “सुगंधि चन्दनम्” या ज्ञानसें नेत्रके अयोग्य सुगन्ध भासै है, औ चन्दनकी सकलसामान्य विशेषता भासै है और “इदं रजतम्” या ज्ञानसें व्यवहित होनेतें नेत्रके अयोग्य रजतत्वका भास तो सुगन्धभासके समान है, परंतु चन्दनके विशेषरूप चन्दनत्वके भासकी नाई शुक्तिका विशेषरूप शुक्तित्वका भास होवै नहीं, औ मलयाचलोद्भूत काष्ठविशेषरूप चन्दनके अवयव भासै हैं. औ शुक्तिके त्रिकोणतादिविशिष्ट अवयव भासै नहीं. इसरीतिसें दोनूं ज्ञानोंका भेद है. उक्त भेदछतही क्रमतें यथार्थत्व अयथार्थत्व है. यद्यपि इंद्रियसंयोग औ अयोग्य धर्मकी स्मृतिरूप सामग्री दोनूं ज्ञानोंमें सामान्य है औ सामग्रीभेद विना उक्तप्रकारकी विलक्षणता संभवै नहीं, तथापि सामग्रीमें दोषराहित्य औ दोषसाहित्य विलक्षणता है, यातें उक्त विलक्षणता संभवै है. जैसें “सुरभि चन्दनम्” या स्थानमें ज्ञानलक्षणसंबंधकी निरूपकता नेत्रकूं है. तैसें “ इदं रजतम् ” या स्थानमेंभी नेत्रसंयुक्त मनःसंयुक्तात्मसमवेतज्ञानसंबंध है. ताका निरूपक नेत्र है औ विषय रजतत्व है सो स्मृतिज्ञानका अनुयोगी है. जा विषयका ज्ञान होवै सो विषयतासंबंधसें ज्ञानका अनुयोगी होवै है नेत्रसें संयोगवाला होनेतें नेत्रसंयुक्त मन है, तासें संयुक्त कहिये संयोगवाला जो आत्मा तापें समवेतज्ञान रजतत्वकी स्मृति है, सो विष-



यथासम्बन्धसँ रजतत्वमें है. इसरीतिसँ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञानरूप नेत्रका सम्बन्ध रजतत्वमें होनेतँ नेत्रसम्बद्धरजतत्वका भ्रमज्ञान प्रत्यक्ष है.

अथवा ज्ञानरूपसम्बन्ध नहीं किन्तु ज्ञानका विषयतासम्बन्ध है, यातँ नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान विषयतासम्बन्ध अलौकिक सम्बन्ध है, "सुगन्धि चन्दनम्" या स्थानमें सम्बन्धरूप उक्त विषयता सुगन्धमें है, औ "इदं रजतम्" या स्थानमें नेत्रसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसमवेत ज्ञान रजतत्वस्मृति है, ताकी विषयता रजतत्वमें है, इसरीतिसँ विषयता अंश सम्बन्धमें मिलावनेतँ सम्बन्धके अनुपोगी सुगंधरजतत्व स्पष्ट ही है. यातँ अन्यथाख्यातिवाद संभव है. नेत्रके संबंधविना रजतत्वका ज्ञान संभव नहीं. यह दोष अन्यथाख्यातिवादमें नहीं. इसरीतिसँ रजतत्वरूप विशेषणतँ नेत्रका अलौकिक सम्बन्ध औ शुक्तिरूप विशेष्यतँ लौकिकसंबंध मानिकै अन्यथाख्यातिका संभव कहँ हैं.

**अनिर्वचनीयख्यातिमें न्यायउक्त दोष ॥ ६२ ॥**

औ अनिर्वचनीय ख्यातिमें यह दोष कहँ हैं:—अन्यथाख्यातिवादीकँ भ्रमज्ञानकी कारणता दोषमें माननी होवै है औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकँ रजतादिक अनिर्वचनीय विषयकी कारणता और तिसके ज्ञानकी कारणता माननी होवै है, यातँ अन्यथाख्यातिवादमें लाघव है, औ अनिर्वचनीय ख्यातिवादीकँ अन्यथाख्याति विना निर्वाह होवै नहीं. कहँ अन्यथाख्याति मानँ हैं कहँ अनिर्वचनीयख्याति मानँ हैं, यातँ सारै अन्यथाख्यातिही माननी योग्य है. औ सारै अनिर्वचनीयख्याति मानै तौ अद्वैतवादीकँ स्वमतके ग्रंथनसँ विरोध होवैगा. औ केवल अनिर्वचनीयख्यातिसँ निर्वाह होवै नहीं. जहां अनिर्वचनीयख्याति नहीं संभवै तहां अद्वैतमतके ग्रंथनमें अन्यथाख्यातिही लिखी है. जैसँ अनात्मपदार्थनमें अबाध्यत्वरूप सत्यत्वप्रतीति होवै है तहां अनिर्वचनीय अबाध्यत्वकी अनात्मपदार्थनमें उत्पत्ति कहँ तौ अज-

स्वका जन्म हुआ, नित्यका ध्वंस हुआ इनवाक्यनर्तक समान यह कथन विरुद्ध है, यातें आत्मसत्पताकी अनात्ममें प्रतीतिरूप अन्यथाख्यातिही संभव है। औ ऐसे स्थानमें अन्यथाख्यातिही अद्वैतग्रंथनमें लिखी है औ परोक्षभ्रमस्थलमेंभी अद्वैतग्रंथनमें अन्यथाख्यातिही कही है। यह तिनका तात्पर्य है:-प्रत्यक्षज्ञान तौ नियमतें वर्तमानगोचर होवै है, औ जा विषयका प्रमातासैं संबंध होवै तिस विषयका ज्ञान प्रत्यक्ष कहिये है। व्यवहित रजतके रजतत्वका प्रमातासैं संबंध संभवै नहीं; यातें पुरोवार्तदेशमें रजतकी सत्ता अवश्य चाहिये। औ परोक्ष ज्ञान तौ अतीतका औ भविष्यत्काभी होवै है; यातें परोक्षज्ञानके विषयका प्रमातासैं संबंध अपेक्षित नहीं औ संभवैभी नहीं। काहेतैं? जहां अनुमान प्रमाणतें वा शब्दप्रमाणतें देशांतरस्थ कालांतरस्थका यथार्थज्ञान होवै तहांभी भिन्नदेशस्थ भिन्नकालस्थ प्रमातासैं संबंध होवै नहीं। भ्रमरूप परोक्षज्ञानमें तौ प्रमातासैं विषयका संबंध सर्वथा असंभावित है यातें परोक्षभ्रमस्थलमें अनिर्वचनीयख्याति नहीं किंतु विषयशून्यदेशमें विषयकी प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति है। इसरीतिसैं बहुत स्थलमें अन्यथाख्याति मानिकैं अपरोक्षभ्रममें जहां व्यवहित आरोपित होवै तिसी स्थानमें अनिर्वचनीयख्याति मानी है। औ जहां पुरोवार्तदेशमें अधिष्ठानसंबंधी आरोपित होवै तहांभी अन्यथाख्यातिही है। काहेतैं? अधिष्ठानगोचर वृत्ति होवै तब आरोपितवस्तुका प्रमातासैं संबंध अन्यथाख्याति मानेभी संभवै है। अनिर्वचनीय विषयकी उत्पात्ति निष्प्रयोजन है, इसरीतिसैं अद्वैतवादीके मतमें एक अनिर्वचनीयख्यातिसैं निर्वाह होवै नहीं औ अन्यथाख्याति माने अनिर्वचनीयख्यातिका मानना होवै नहीं, जहां व्यवहित आरोपित होवै औ प्रत्यक्षभ्रम होवै तिस स्थानमें अद्वैतवादीने अन्यथाख्यातिका असंभव कहा है तहांभी उक्तरीतिसैं नेत्रका ज्ञानलक्षणसंबंध संभवै है, यात प्रत्यक्षभ्रमका संभव होनेतें अनिर्वचनीयख्यातिका अंगीकार प्रयोजनशून्य गौरवदूषित है।

सामान्यलक्षणादि अलौकिकसंबंधकं प्रत्यक्षज्ञानहेतुताका  
असंभवकारिके भ्रमज्ञानकी इन्द्रियभजन्यता ॥ ६३॥

ऊपर कहेहुए अनंत निरर्थक प्रलाप नैयायिक विवेकके अभावतैं करें हैं  
कहेतैं? जो सामान्यलक्षणादिक संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानके हेतु कहे सो सकलके  
अनुभवसैं विरुद्ध हैं. जाकूं एक घटका नेत्रजन्यज्ञान होवै ताकूं पूछै-कितने  
घटनका चाक्षुषसाक्षात्कार तेरेकूं हुया है? तब प्रश्नकर्ताकूं द्रष्टा यह कहै है:-  
मेरे नेत्रके अभिमुख एक घट है, कितने घटनका साक्षात्कार हुया यह तेरा प्रश्न  
अविवेकसैं हैं. इस रीतिसै घटका द्रष्टा प्रश्नका उपालंभ करै है. नैयायिकरीतिसैं  
लौकिक अलौकिक भेदसैं सकल घटके प्रत्यक्षकी सामग्री होनेतैं उपालंभ संभवै  
नहीं ऐसा उत्तर कह्या चाहिये. एक घटका लौकिक चाक्षुष हुया है, अलौकिक  
चाक्षुषसाक्षात्कार सर्वथा हुया है, औ व्यवहित घटका साक्षात्कार सुनि सर्वके  
हृदयमें विस्मय होवै है, यातैं सामान्यलक्षण संबंधसैं साक्षात्कार सर्वलोक  
विरुद्ध है औ सर्वतंत्रविरुद्ध हैं, परंतु एक घटका साक्षात्कार होवै तब घटांतरकी  
सजातीयतासैं स्मृत्यादिक संभवैं हैं; तैसैं "सुरभि चंदनम्" इसरीतिसैं चंदनमें  
सुगंधधर्मावगाही चाक्षुषसाक्षात्कार ज्ञानरूप संबंधतैं नेत्रजन्य होवै है. यह  
कथन भी नैयायिकका विरुद्ध है. कहेतैं? जापुरुषकूं चंदनका साक्षात्कार होवै  
ताकूं यह पूछै:- "किं दृष्टम्" तब द्रष्टा यद्यपि ऐसैं कहै है "सुगंधि चंदनं दृष्टम्"  
तथापि फेरि विवेचनसैं पूछै:- इसचंदनमें सुगंध है यह ज्ञान तेरेकूं किसरी-  
तिसैं हुया? तब द्रष्टा यह कहै है:- श्वेतचंदन है, यातैं सुगंध यामैं अवश्य होवैगा,  
रक्तचंदनमें सुगंध नहीं होवै है. इसरीतिके श्वेतमें गंध होवै है, इसरीतिसैं सुगंध  
ज्ञानमें अनुमानजन्यताके सूचक वचन कहै है. औ नेत्रसैं सुगन्धका सा-  
क्षात्कार भेरकूं हुया है ऐसा उत्तर कहै. नहीं, यातैं सुगन्धका ज्ञान नेत्र-  
जन्य प्रत्यक्षरूप नहीं, किंतु सुगंधअंशमें वह ज्ञान अनुमिति है चन्दन  
अंशमें प्रत्यक्ष है. औ "सुगंधि चंदनम्" इस वाक्यप्रयोगवाले चंदनद्र-  
ष्टाकूं पूछै:- या चंदनमें अल्प गंध है अथवा उत्कट गंध है? तब ऐसा

उत्तर कहै हैः—नेत्रसँ श्वेतचंदन प्रतीति होवै है यातँ गंध सामान्यकी अनु-  
मिति होवै है. गंधका प्रत्यक्ष होवै तौ गंधके उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै.  
यातँ गंधके उत्कर्ष अपकर्ष तौ नासिकासँ आघ्रात करै तब ज्ञान होवै,  
नेत्रसँ तौ श्वेतचंदनका ज्ञान होवै है; तासँ गन्धसामान्यका ज्ञान होवै है  
ऐसा उत्तर कहनेसँभी सुगंधके ज्ञानकी अनुमिति होवै है, प्रत्यक्ष होवै नहीं.  
जा इंद्रियसँ रूप-रस-गंध-स्पर्श-शब्दका ज्ञान होवै ता इंद्रियसँ रूपादिकनके  
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान होवै है. जो नेत्रेन्द्रियसँ गंधका ज्ञान होवै तौ गंधके  
उत्कर्ष अपकर्षका ज्ञान हुया चाहिये; यातँ चंदनमें सुगंधका ज्ञान अनु-  
मितिरूप है प्रत्यक्ष नहीं. अनुमितिज्ञानसँ तौ उत्कर्ष अपकर्षकी अप्रतीति  
अनुभवसिद्ध है. धूमसँ वह्निका ज्ञान होवै तहां वह्निके अल्पत्वमहत्त्वका  
ज्ञान होवै नहीं. औ जो नैयायिक ऐसँ कहै लौकिकसंबंधजन्यप्रत्यक्षसँ  
विषयके उत्कर्ष अपकर्ष भासँ हैं. अलौकिकसँ विषयका सामान्यधर्म भासँ  
है विशेष धर्म भासँ नहीं, सोभी असंगत है. काहेतै ? सामान्य धर्मसँ तौ  
परोक्ष ज्ञानसँभी विषयका प्रकाश संभवै है. अप्रसिद्धसंबंधसँ अप्रसिद्ध-  
प्रत्यक्षकल्पना निष्प्रयोजन है. औ विशेषरूपतँ सुगंधका प्रकाश होवै  
नहीं, सामान्यरूपतँ सुगन्धका प्रकाश है. ऐसा सुगंधका ज्ञान नेत्रसँ होवै  
है. इस नैयायिक वचनतँ यह सिद्ध होवै है, नेत्रसँ श्वेतचंदनका साक्षा-  
त्कार होते ही सुगंधका सामान्य ज्ञान अनुमितिरूप होवै है. ता अनुमि-  
तिका प्रयोजक चंदनकी श्वेतताज्ञानद्वारा नेत्र है. इसरोतिसँ सुगन्धका  
ज्ञान नेत्रजन्य नहीं अनुमिति है. औ जो नैयायिक ऐसँ कहैः—यद्यपि  
नेत्रजन्य सुगन्धका ज्ञान उत्कर्ष अपकर्षकूं प्रकाशौ नहीं, यातँ अनुमितिके  
समान है तथापि अनुमितिरूप संभवै नहीं. काहेतै ? “सुगंधि चंदनम्”  
यह ज्ञान एक है दो नहीं; एक ही ज्ञानकूं सुगंधअंशमें अनुमितिता औ  
चंदनअंशमें प्रत्यक्षता कहै तौ अनुमितित्व प्रत्यक्षत्व विरोधी धर्मका समावेश  
होवैगा; यातँ सर्व अंशमें प्रत्यक्ष है यह कथनभी संभवै नहीं. काहेतै ? तेरे

मतमें एक ज्ञानमें जैसेँ लौकिकत्व अलौकिकत्व विरोधी धर्मका समावेश है, वैसेँ अनुमितित्व प्रत्यक्षत्वका भी एक ज्ञानमें समावेश संभव है औ प्रत्यक्षत्व अनुमितित्वका विरोध तो न्यायशास्त्रके संस्कारवालेकूं प्रतीति होवैहै. औ लौकिकत्व अलौकिकत्व तो परस्पराभावरूप है, यातें तिनका विरोध सर्वकूं भासै है, प्रतियोगीअभावका परस्पर विरोध है. यह सकल लोकमें प्राप्ति है, यातें लोकप्रसिद्ध विरोधवाले धर्मनका समावेश नैयायिक मानै हैं, यातें विरोधी पदार्थनका समावेश नहीं, यह वाक्य निर्लज्ज-तामूलक है.

औ वेदांतमतमें तो अंतःकरणकी वृत्तिरूप ज्ञान सांश होनेतें एक वृत्तिमें अंशभेदतें विरोधि धर्मनका समावेश संभव है. न्यायमतमें ज्ञानजन्यता है परंतु द्रव्य नहीं, यातें सांश नहीं. निरंशज्ञानमें विरोधी धर्मनका समावेश बाधित है, यातें "सुगंधि चंदनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें अनुमिति है औ चन्दन अंशमें प्रत्यक्ष है. अथवा ज्ञानका उपादान अन्तःकरण सांश है यातें अन्तःकरणके परिणाम दो ज्ञान हैं. "सुगंधि" यह ज्ञान अनुमितिरूप है; "चन्दनम्" यह ज्ञान प्रत्यक्ष है दोनों परिणाम एक कालमें होवैहैं, यातें तिनका द्वित्व कदीभी भासै नहीं. इसरीतिसेँ "सुरभि चन्दनम्" यह ज्ञान सुगन्धअंशमें चाक्षुष नहीं औ या ज्ञानकूं किसीरीतिसेँ अलौकिकसंबंधजन्यता कहैभी तथापि "इदं रजतम्" इत्यादिक भ्रम तो उक्तीतिसेँ संभवै नहीं. काहेतें? शुक्तिसेँ नेत्रका सम्बंध औ रजतत्वस्मृतिकूं "इदं रजतम्" या ज्ञानकी कारणता मानै ताकूं यह पूछै हैं. शुक्तिसेँ नेत्रका सम्बंध होयकै शुक्तिरजतसाधारण धर्म चाकचिक्क्यविशिष्टशुक्तिका इदंरूपतें सामान्यज्ञान होयकै रजतकी स्मृति होवैहै, तिसतें उन्नर भ्रम होवैहै अथवा शुक्तिके सामान्यज्ञानतें पूर्वही शुक्तिसेँ नेत्रका सम्बंध होवै तिसी कालमें रजतत्वविशिष्ट रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवै है? जो प्रथम पक्ष कहै तो सम्भवै नहीं. काहेतें? प्रथम तो शुक्तिका



सामान्यज्ञान, तिसरें उत्तर रजतत्वादिशिष्ट रजतकी स्मृति, तिसरें उत्तर रजत-  
भ्रम, इसरीतिसें तीनि ज्ञानोंकी धारा अनुभवसें बाधित है. "इदं रजतम्"  
यह एक ही ज्ञान सर्वकूं प्रतीत होवै है.

औ जो ऐसे कहै:-प्रथम शुक्तिका सामान्यज्ञान हुयेविना शुक्तिसें  
नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति होयकै "इदं रजतम्" यह भ्रम होवैहै  
सोभी संभवै नहीं; काहेतै ? सकल ज्ञान चेतनरूप स्वप्रकाश है वृत्तिरूप  
ज्ञान साक्षीभास्य है. कोई ज्ञान किसी कालमें अज्ञात होवै नहीं. यहवार्त्ता  
आगे प्रतिपादन करेंगे; यातैं शुक्तिसें नेत्रके संयोगकालमें रजतकी स्मृति  
होवै तौ स्मृतिका प्रकाश हुया चाहिये. स्मृतिमें चेतनभाग तौ स्वयंप्रकाश  
है औ वृत्तिभागका साक्षीअधीन सदा प्रकाश होवै है; यातैं स्मृतिका अनु-  
भव हुया चाहिये. औ नैयायिककूं शपथपूर्वक यह पूछैं, शुक्तिमें "इदं रज-  
तम्" या भ्रमतैं पूर्वकालमें रजतस्मृतिका अनुभव तेरेकूं होवै है ? तब  
यथार्थवक्ता होवै तौ स्मृतिके अनुभवका अभावही कहै है, यातैं शुक्तिसें  
नेत्रसंयोगकालमें भ्रमके पूर्व रजतकी स्मृति संभवै नहीं.

औ जो ऐसे कहै:-रजतानुभवजन्य रजतगोचरसंस्कारसहित नेत्रसंयो-  
गतैं रजतभ्रम है, संस्कारगुणप्रत्यक्षयोग्य नहीं, किंतु अनुमेय है; यातैं उक्त  
दोष नहीं, तथापि ताकूं यह पूछैं हैं:-उद्बुद्धसंस्कार भ्रमके जनक है अथवा  
उद्बुद्ध औ अनुद्बुद्ध दोनूं संस्कार भ्रमके जनक हैं ? जो दोनूंकूं जनकता  
कहै तौ संभवै नहीं. काहेतैं ? अनुद्बुद्धसंस्कारनसें स्मृत्यादिक ज्ञान  
कदाभी होवै नहीं. जो अनुद्बुद्धतैंभी स्मृति होवै तौ अनुद्बुद्धसंस्कारसें  
सर्वदा स्मृति हुई चाहिये, यातैं उद्बुद्धसंस्कारसें स्मृति होवै हैतैसें भ्रम-  
ज्ञानभी उद्बुद्धसंस्कारसें ही संभवै है, यातैं उद्बुद्ध संस्कार भ्रमके  
जनक हैं यह कहै सोभी संभवै नहीं. काहेतैं ? संस्कारके उद्बोधक सदृश-  
दर्शनादिक हैं; यातैं शुक्तिसें नेत्रके संयोगतैं चाकचिक्क्यविशिष्ट शुक्तिका  
ज्ञान हुये पाछै रजतगोचर संस्कारका उद्बोध संभवै है. नेत्रशु-

क्तिके संयोगकालमें रजतगोचरसंस्कारका उद्बोध संभव नहीं, यातें यह मानना होवैगा. प्रथमक्षणमें नेत्रसंयोग द्वितीय क्षणमें चाक्ष-  
चिक्वधर्मविशिष्ट शुक्तिका ज्ञान, तिसरें उत्तरक्षणमें संस्कारका उद्बोध  
तिसरें उत्तरक्षणमें रजतभ्रम संभव है. इसरीतिसे नेत्रसंयोगतें चतुर्थ-  
क्षणमें भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति सिद्ध हुई. सो अनुभवसे बाधित है. नेत्रसंयोगसे  
अव्यवहित उत्तरक्षणमें चाक्षुष ज्ञान होवैहै. तैसाही अनुभव होवैहै, यातें  
उक्तरीति असंगत है.

औ उक्तरीतिसे शुक्तिके दो ज्ञान सिद्ध होवें हैं. एक तौ संस्कारका  
उद्बोधक सामान्यज्ञान औ दूसरा संस्कारजन्य भ्रमज्ञान. इसरीतिसे शुक्तिके  
दो ज्ञानभी अनुभवविरुद्ध हैं. नेत्रसंयोग होतेही “इदं रजतम्” यह एकही  
ज्ञान अनुभवसिद्ध है, यातें रजतानुभवजन्यसंस्कारसहित नेत्रसंयोगतें  
“इदं रजतम्” यह भ्रम होवै है यह कहनाभी संभव नहीं.

औ “सुगंधि चंदनम्” या ज्ञानकूं अलौकिकप्रत्यक्ष मानें तौभी “इदं  
रजतम्” यह ज्ञान तौ ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधजन्य संभव नहीं.  
काहेतें ? “सुगंधि चंदनम्” यह ज्ञान हुयें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका संदेह  
होवैहै, यातें सुगंधके उत्कर्ष अपकर्षका निश्चयरूपप्राकट्य अलौकिक-  
ज्ञानतें होवै नहीं, यह मानना चाहिये. जो अलौकिक ज्ञानतेंभी विष-  
यका प्राकट्य होवै तौ सुगंधके अपकर्षादिकनका संदेह संभव नहीं. औ  
“इदं रजतम्” या भ्रमतें औ सत्य रजतमें “इदं रजतम्” या प्रमातें  
रजतकी प्रकटता सम होवैहै जो भ्रम स्थलमें रजतकी प्रकटता न होवै तौ  
रजतके परिमाणादिकनका संदेह हुया चाहिये ? औ परिमाणादिकनका  
संदेह होवै नहीं, यातें भ्रमज्ञानतें रजतकी प्रकटता होवै है. औ ज्ञानलक्षण  
संबंधजन्य ज्ञानतें विषयकी प्रकटता होवै नहीं, यातें “इदं रजतम्” या  
भ्रमज्ञानका हेतु ज्ञानलक्षणसंबंध नहीं.

औ विचार करें तौ ज्ञानरूप संबंध कहूंभी संभव नहीं. काहेतें ज्ञान-

लक्षणसंबंधसे अलौकिक प्रत्यक्ष होवैहै, या पक्षका यह निष्कर्ष है; जहां एक पदार्थकी अनुभवजन्य स्मृति होवै अथवा अनुभवजन्य संस्कार होवै औ परपदार्थसे इंद्रियका संबंध होवै तहां इंद्रियसंबंधीमें स्मृतिगोचर पदार्थकी अथवा संस्कारगोचर पदार्थकी प्रतीति होवै है. इंद्रियसंबंधी पदार्थ तो विशेष्यरूपमें प्रतीत होवैहै. औ स्मृतिगोचरपदार्थ विशेषणरूपमें प्रतीत होवैहै जैसे “सुगंधि चंदनम्” या ज्ञानमें नेत्ररूप इंद्रियसंबंधीचंदन विशेष्य है और स्मृतिगोचर सुगंध विशेषण है. तैसे “इदं रजतम्” या भ्रमज्ञान-मेंभी इंद्रियसंबंध शुक्ति विशेष्य है औ स्मृतिका गोचर अथवा संस्कार-का गोचर रजतत्व विशेषण है. विशेषण विशेष्य दोनोंका ज्ञान प्रत्यक्ष है, या पक्षका अंगीकार होवै तो अनुमानप्रमाणका उच्छेद होवैगा, काहेतें ? “पर्वतो वह्निमाम्” ऐसा अनुभूतिज्ञान अनुमानप्रमाणमें होवैहै हेतुमें साध्यकी व्याप्तिके स्मरणमें अथवा साध्यकी व्याप्तिके उदबुद्ध संस्कारमें अनुमितिज्ञान होवैहै, यह अर्थ अनुमान निरूपणमें निर्णीत है. साध्यकी व्याप्तिकी स्मृति होवै तब व्याप्तिनिरूपक साध्यकीभी स्मृति होवै है, यातें पर्वतसे नेत्रका संयोग औ वह्निकी स्मृतिसे “पर्वतो वह्निमान्” ऐसे प्रत्यक्षज्ञानका संभव होतें पक्षमें साध्यनिश्चयरूप अनुमितिज्ञानका जनक अनुमानप्रमाणका अंगीकार निष्फल है. औ गौतम कणाद कपिला-दिक सर्वज्ञरुत सूत्रनमें अनुमानप्रमाण प्रत्यक्षसे भिन्न कहा है. जो अनु-मानप्रमाण निष्प्रयोजन होता तो सूत्रनमें नहीं कहते; यातें अनुमानका प्रयोजन साधक ज्ञानरूप संबंधजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष अलीक है. औ जो अन्यथाख्यातिवादी ऐसे कहै. प्रत्यक्षज्ञानकी विषयतासे अनुमिति-ज्ञानकी विषयता विलक्षण है, इसीवास्तै प्रत्यक्षके विषयमें परिमाणादिक-नका संदेह नहीं होवै है औ अनुमितिके विषयमें परिमाणादिकनका संदेह होवैहै इसरीतिसे परोक्षता अपरोक्षतारूप विषयताका भेद अनुमि-तिज्ञान औ प्रत्यक्षज्ञानके भेदसे होवै है, यातें परोक्षतारूप विषयताका

संपादक प्रत्यक्षज्ञान नहीं, किंतु अनुमितिज्ञान है ताका हेतु अनुमानप्रमाण है, यह कथनभी संभवै नहीं. काहेतै? लौकिकप्रत्यक्षकी विषयता तौ अनुमितिसँ विलक्षण है, परंतु “सुगंधि चंदनम्” इत्यादिक ज्ञान सुगंधादिक-अंशमें अलौकिक है, तहां सुगंधका ज्ञान अनुमितिके समान है. जैसे अनुमिति ज्ञानके विषयमें उत्कर्षादिक अनिर्णीत होवै हैं तैसें सुगंधके उत्कर्षादिकभी अनिर्णीत हैं, यातैं अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयताका अनुमितिकी विषयतासँ भेद नहीं. औ भ्रमरूप अलौकिक प्रत्यक्षकी विषयता रजतादिकनमें है ताका तौ यद्यपि अनुमितिकी विषयतासँ भेद अनुभवसिद्ध है इसीवास्तै रजतकी अल्पतादिकनका संदेह होवै नहीं, तथापि ज्ञानलक्षणसंबंधजन्य अलौकिक प्रत्यक्ष-प्रमाकी विषयतासँ भेद नहीं. जैसे अनुमितिके विषयमें अप्राकट्य है तैसें अलौकिक प्रत्यक्षप्रमाके विषयगंधमें अप्राकट्य हैं यातैं ज्ञानलक्षणसंबंधसँ पर्वतमें वह्निका अलौकिक प्रत्यक्षसँ प्रकाश संभवै है, अनुमितिज्ञान वास्तै अनुमानप्रमाण व्यर्थ होवैगा, औ अनुमानप्रमाण सर्वज्ञवचन सिद्ध है, यातैं अनुमानकी व्यर्थतासंपादक अलौकिकप्रत्यक्ष अप्रसिद्ध है

औ जो यह कह्या, विलक्षणविषयताका संपादक अनुमितिज्ञान है, ताका हेतु अनुमानप्रमाण व्यर्थ नहीं; यह कथनही असंगत है, काहेतै ? जहां अनुमानप्रमाणतैं अनुमिति होवै तहां सारै अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री है जैसे पर्वतमें वह्निकी अनुमितिसँ पूर्व धूमदर्शनव्याप्तिज्ञान तौ अनुमितिकी सामग्री है, औ पर्वतसँ नेत्रका संबंध औ वह्निकी स्मृति यह अलौकिकप्रत्यक्षकी सामग्री है. दोनू ज्ञानोंकी दो सामग्री होतैं पर्वतमें वह्निका प्रत्यक्षरूपही ज्ञान होवैगा, अनुमितिज्ञान होवे नहीं, यातैं अनुमानप्रमाण व्यर्थ ही होवैहै. काहेतै ? यह न्यायशास्त्रका निर्णीत अर्थ है, जहां एकगोचर अनुमितिसामग्रीका औ अपरगोचर प्रत्यक्षसामग्रीका समावेश होवै तहां अनुमिति सामग्री प्रचलहै. जैसे पर्वतसँ नेत्रसंयोग तौ

पर्वतके प्रत्यक्षकी सामग्रीका औ वहिकी अनुमितिकी सामग्रीका समावेश हुआ वहिकी अनुमिति होवैहै, पर्वतका प्रत्यक्षज्ञान होवै नहीं. जहां धूमसे औ वहिसे नेत्रका संयोग होवै औ धूममें वहिकी व्याप्तिका ज्ञान होवै तहां वहिकी अनुमितिकी सामग्री है औ वहिके प्रत्यक्षकी सामग्री है, यातैं समानगोचर उभयज्ञानकी सामग्री है, तहां प्रत्यक्षसामग्री प्रबल है, यातैं वहिका प्रत्यक्षही ज्ञान होवै है. वहिकी अनुमिति होवै नहीं. औ पुरुषमें “पुरुषो न वा” ऐसा संदेह होयकै “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा प्रत्यक्षरूप परामर्शज्ञान औ पुरुषतैं नेत्रका संयोग होवै तहां परामर्श तौ पुरुषकी अनुमितिकी सामग्री है औ पुरुषके नेत्रसंयोग पुरुषके प्रत्यक्षकी सामग्री है. तहां पुरुषका प्रत्यक्षज्ञानही होवै है पुरुषकी अनुमिति होवै नहीं, यातैं एकविषयके दोनूं ज्ञानोंकी सामग्री होवै तिनमें प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है, यातैं वहिकी अनुमितिसामग्री होतैंभी अलौकिक संबंधरूप सामग्रीतैं वहिका प्रत्यक्षज्ञानही होवैगा इस रीतिसैं ज्ञानलक्षण अलौकिक संबंधतैं प्रत्यक्ष ज्ञानकी उत्पत्ति मानैं तौ अनुमान प्रमाण व्यर्थ है.

जो नैयायिक ऐसैं कहैं:—यद्यपि भिन्न विषय होवै तहां प्रत्यक्षसामग्रीतैं अनुमितिसामग्री प्रबल है, औ समानविषय होवै तहां अनुमितिसामग्रीतैं प्रत्यक्ष सामग्री प्रबल है, तथापि समानविषय होनेसैंभी लौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री अनुमितिसामग्रीतैं प्रबल है. औ अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्री तौ अनुमितिकी सामग्रीतैं सारै दुर्बल है, यातैं पर्वतमें वहिकी अनुमिति सामग्रीतैं अलौकिक प्रत्यक्ष सामग्रीका बाध होनेतैं अनुमानप्रमाण निष्फल नहीं यह कहनाभी समीचीन नहीं. काहेतैं ? जहां स्थाणुमें “स्थाणुर्न वा” ऐसा सन्देह होयकै “पुरुषत्वव्याप्यकरादिमानयम्” ऐसा भ्रम होयकै “पुरुष एवायम्” ऐसा भ्रम-रूप प्रत्यक्ष होवैहै. तहां नैयायिकवचनकी रीतिसैं अनुमिति हुई चाहिये, प्रत्यक्ष नहीं हुया चाहिये, काहेतैं ? उक्तस्थलमें स्थाणुमें पुरुषत्वका प्रत्यक्ष



होनेतैं भ्रमप्रत्यक्ष है, औ भ्रमप्रत्यक्षकी तेरे मतमें अलौकिक सामग्री है; यातैं अनुमिति सामग्रीसैं अलौकिक प्रत्यक्षकी सामग्रीकूं दुर्बल मानैं तौ उक्त स्थलमें अनुमिति हुई चाहिये; औ जो उक्तस्थलमें पुरुषका भ्रम अनुमिति-रूप मानैं तौ उनरकालमें “पुरुषं साक्षात्करोमि” ऐसा अनुव्यवसाय हुआ चाहिये; यातैं दोनूं समानविषय होवैं तहां लौकिकप्रत्यक्षसामग्रीकी नाई अलौकिकप्रत्यक्षसामग्रीभी प्रबल है; अनुमिति सामग्री दुर्बल है; यातैं ज्ञानलक्षणसंबन्धसैं प्रत्यक्षकी उत्पत्ति मानैं तौ अनुमितिज्ञानकूं बाधिकै पर्वतादिकनमें बहि आदिकनका प्रत्यक्ष ज्ञानही होवैगा; यातैं अनुमान प्रमाण निष्फल होवैगा. इसकारणतैं जो अनुमानप्रमाण मानैं ताके मतमें स्मृति-ज्ञानसहित इंद्रियसंयोगतैं वा संस्कारसहित इंद्रियसंयोगतैं व्यवहित-वस्तुका प्रत्यक्ष ज्ञान संभवै नहीं; यातैं शुक्तिका रजतत्वरूपतैं प्रतीतिरूप अन्यथाख्याति संभवै नहीं.

### अनिर्वचनीयवादमें न्यायोक्तदोषका उद्धार ॥ ६४ ॥

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें जो दोष कहा है सो कहते हैं. अनिर्वचनीयख्यातिके मतमें विषयकी औ ज्ञानकी कारणता दोषमें मानैं हैं. अन्यथाख्यातिवादमें ज्ञानकी कारणता मानैं है विषयकी नहीं. यातैं अन्यथाख्यातिवादमें लाघव है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्यातिभी माननी होवै है. अन्यथाख्यातिवादीकूं अनिर्वचनीयख्याति माननी होवै नहीं. यातैंभी लाघव है; यह कथनभी अविवेकमूलक है. काहेतैं ? अन्यथाख्यातिवादीकूं श्रुतिस्मृतिकी आज्ञातैं स्वप्नमें तौ अनिर्वचनीयख्याति अवश्य माननी चाहिये. वेदोक्त अर्थका पुरुषमतिकल्पित युक्तसमुदायसैं अन्यथा भावकल्पन आस्तिककूं योग्य नहीं औ शुक्तिरजतका तादात्म्य-प्रतीत होवैहै. जैसे इदंपदार्थमें रजतत्वका समवाय प्रतीत होवै है तैसें इदंपदार्थका औ रजतका तादात्म्य प्रतीत होवै है. इदंपदार्थ शुक्ति है, शुक्तिरजतका तादात्म्य अन्यस्थानमें प्रसिद्ध नहीं, यातैं पुरोवर्तिदेशमें

शुक्तिरजतका तादात्म्य अनिर्वचनीय उपजै है. जो अनिर्वचनीयतादात्म्य-  
की उत्पत्ति नहीं मानें तौ अप्रसिद्धकी अपरोक्षप्रतीति नहीं होवैगी. औ  
तादात्म्यकी अपरोक्ष प्रतीति होवै है. औ जो नैयायिक आग्रहते यह कहैः—  
शुक्ति में रजतत्वका समवायही भासै है, याकाभी यह अर्थ है, समवाय-  
संबन्धतैं रजतत्व भासै है औ शुक्तिरजतका तादात्म्य भासै नहीं ऐसा कहैं तौ  
शुक्तिज्ञानतैं उत्तरकालमें “नेदं रजतम्” ऐसा बाध होवै है. ताका बाध्यइदं  
पदार्थमें रजतका तादात्म्य है. जो भ्रमकालमें इदंपदार्थमें रजतका तादात्म्य  
नहीं भासै तौ बाध निर्विषय होवैगा. जो केवल रजतत्वका समवायही शुक्तिमें  
भासै तौ “नात्र रजतत्वम्” ऐसा बाध हुया चाहिये. यातैं शुक्तिमें रजतका  
तादात्म्य भासै है सो शुक्तिरजतका माहात्म्य उभयसापेक्ष है. कहूं प्रसिद्ध  
नहीं, यातैं अनिर्वचनीय तादात्म्यकी उत्पत्ति अन्यथाख्यातिवादमें आव-  
श्यक है केवल अन्यथाख्यातिसैं निर्वाह होवै नहीं.

औ अनिर्वचनीयख्यातिवादीकूं अन्यथाख्याति माननी होवै है. औ  
अद्वैतग्रंथकारोंनैं मानी है, यह कथनभी अद्वैतग्रंथनके अभिप्रायके अज्ञानतैं  
है. काहेतैं ? अद्वैतवादमें कहूंभी अन्यथाख्याति नहीं. सारै अनिर्वचनीय-  
ख्याति है. बहुत क्या कहैंः—जहां प्रमा ज्ञान कहैं हैं, तहां अद्वैत सिद्धां-  
तमें विषय औ ज्ञान अनिर्वचनीय है, औ कितने स्थानोंमें अन्यथाख्याति  
लिखी है ताका यह तात्पर्य है. जहां अधिष्ठान आरोप्यका संबंध होवै औ  
परोक्ष भ्रम होवैं तहां अन्यथाख्यातिभी संभवै है, परंतु सारै अन्यथाख्याति  
संभवै नहीं. जहां आरोप्य व्यवहित हुयां अपरोक्ष भ्रम होवै तहां अनिर्वच-  
नीयख्याति आवश्यक है, यातैं आवश्यक अनिर्वचनीयख्यातिही सारै मानो  
चाहिये. इसरीतिसैं अन्यथाख्यातिका कथन संभवाभिप्रायतैं है अंगीकरणी-  
यत्वाभिप्रायतैं नहीं. जहां आत्मसत्ताभी अनात्ममें अन्यथाख्याति कही  
तहांभी आत्मसत्ताका अनिर्वचनीय संबंध उपजै है, इसरीतिसैं जहां अनि-  
र्वचनीयसंबंधीकी उत्पत्ति नहीं संभवै तहां अनिर्वचनीय संबंधका अंगीकार

है. तैसैं परोक्षभ्रम होवै तहांभी अनिर्वचनीय विषयकी उत्पत्ति ब्रह्मविद्या-भरणमें लिखी है, परंतु परोक्षभ्रम होवै तहां अन्यथाख्याति मानै तौभी-दोष नहीं है, इसकारण सरलबुद्धितैं परोक्षभ्रम अन्यथाख्यातिरूप कहा है.

औ जो ऐसैं कहै:—“तदेवेदं रजतम्” इसरीतिसैं शुक्तिमें रजतका प्रत्यभिज्ञा भ्रम होवै तहां अनिर्वचनीयरजतकी पुरोवर्तिदेशमें उत्पत्ति मानै तौ सन्निहितरजतमें तौ तत्ता संभवै नहीं. यातें देशांतरस्थ रजतवृत्ति रजतत्वकी औ तत्ताकी शुक्तिपदार्थमें प्रतीति होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसैं देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति होवै है, यातें उक्त स्थलमें अन्यथाख्याति आवश्यक है.

यह कथनभी असंगत है; काहेतैं ? उक्त प्रत्यभिज्ञामेंभी अनिर्वचनीयरजतही विषय है; देशांतरस्थ नहीं. काहेतैं ? प्रमातासैं संबंधविना अपरोक्ष अवभास संभवै नहीं; औ देशांतरस्थ रजतका प्रमातासैं संबंध बाधित है, यातें देशांतरस्थ रजतकी प्रतीति नहीं. औ जहां यथार्थ प्रत्यभिज्ञा होवै तहांभी तत्ता अंशमें स्मृति है यह सिद्धांत है; यातें “तदेवेदं रजतम्” यह भ्रमरूप प्रत्यभिज्ञाभी तत्ताअंशमें स्मृति है. औ “इदं रजतम्” इतने अंशमें अनिर्वचनीय प्रत्यक्ष है; यातें कहूंभी अन्यथाख्याति आवश्यक नहीं. जहां अनिर्वचनीयविषयकी उत्पत्ति नहीं संभवै तहां अनिर्वचनीय संबंधकी उत्पत्ति होवै है. जैसैं आत्मानात्मका अन्योन्याध्यास होवै, तहां अनात्मामें आत्मा औ आत्मधर्म अनिर्वचनीय उपजैं हैं, यह कहना संभवै नहीं; यातें आत्माका आत्मधर्मनका अनात्मामें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. इसरीतिसैं सारै अनिर्वचनीय ख्यातिसैं निर्वाह होवै है कहूंभी अन्यथाख्याति माननी होवै नहीं.

औ जो अन्यथाख्यातिवादीनैं अनिर्वचनीयख्यातिवादमें यह गौरव कहा ता दोषकूं अनिर्वचनीय रजतादिक औ तिनके ज्ञानकी कारणता माननेतैं केवल ज्ञानकी कारणता माननेमें लाधव है. अन्यथाख्यातिवादमें

रजत तौ देशांतरमें प्रसिद्ध है, ताके रजतत्वधर्मका शुक्तिमें ज्ञान होवै है, अथवा तादात्म्यसंबंधसे रजतका शुक्तिमें ज्ञान होवै है. इसरीतिसे केवल ज्ञानही दोषजन्य है. औ अनिर्वचनीयख्यातिवादमें विषय औ ज्ञान दोनू दोषजन्य कहैं हैं, यातैं गौरव है.

यह कथनभी असंगत है. काहेतैं ? लाघवबलतैं अनुभवसिद्ध पदार्थका लोप करै तौ यथार्थ ज्ञानके विषयभी नहीं मानैं औ विज्ञानवादकी रीतिसे केवल विज्ञानही मानै तौ अतिलाघव है. जैसे अनुभवसिद्ध घटादिक मानिके लाघवसहकृत विज्ञानवादका त्याग है. तैसे अपरोक्षप्रतीति सिद्ध अनिर्वचनीय रजतादिक मानिके अन्यथाख्यातिवादभी त्याज्य है.

औ विचार करै तौ गौरवभी अन्यथाख्यातिवादमें है. काहेतैं? देशांतरस्थ रजतका ज्ञान मानै ताके मतमें यह गौरव है. रजतनेत्रसंयोगकी रजत-साक्षात्कारमें कारणता निर्णीत है, तिस निर्णीतका त्याग होवै है, औ रजत आलोकसंगसे रजतका साक्षात्कार निर्णीत है. अन्यथाख्यातिवादमें शुक्तिआलोकसंगसे रजतका भ्रमसाक्षात्कार होवैहै, सो अनिर्णीत है, यातैं अनिर्णीतका अंगीकार होवैहै. तैसे ज्ञानलक्षणसंबंध अप्रसिद्ध है, यातैं अप्रसिद्धका अंगीकार होवै है औ जो ज्ञानलक्षणसंबंधकूं मानै तौभी जा पदार्थका अलौकिक संबंधसे प्रत्यक्ष होवैहै ताकी प्रकटता होवै नहीं. इसीवास्ते "सुगंधि चन्दनम्" इसरीतिसे सुगंधका अलौकिक प्रत्यक्ष हुयेभी "सुगंधं साक्षकात्रोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै नहीं. औ अलौकिक संबंधजन्य रजतभ्रम हुये रजतकी प्रकटता होवै है. इसीवास्ते भ्रमते उत्तरकालमें "रजतं साक्षात्करोमि" ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. इसरीतिसे ज्ञानलक्षण-संबंधजन्य यथार्थज्ञानमें प्राकट्य जनकता नहीं है. भ्रमस्थलमें अलौकिकज्ञानकूं प्राकट्यजनकता मानी सोभी अप्रसिद्धकल्पना है. इसरीतिसे अनेक प्रकारकी अप्रसिद्ध कल्पना अन्यथाख्यातिवादमें होनेतैं या पक्ष-विवे ही गौरव है. औ दोषकूं अनिर्वचनीय विषयकी जनकता तौ भ्रुति-

स्मृतिबलै स्वप्नमें है, अप्रसिद्ध कल्पना नहीं. ब्रह्मानन्दकृत अनि-  
र्वचनीयवादमें अन्यथाख्यातिका खंडन विशेष कन्या है सो प्रकार कठिन  
है, यातें ब्रह्मविद्याभरणकी सुगमरीतिसें अन्यथाख्यातिवादकी हेयता प्रति-  
पादन करी, यातें अन्यथाख्याति असंगत है.

## अख्यातिवादकी रीति औ खंडन अख्यातिवादीका तात्पर्य ॥ ६५ ॥

जैसे अन्यथाख्याति असंगत है तैसे अख्यातिवाद भी असंगत है.  
प्रभाकरका अख्यातिवाद है. यह ताका तात्पर्य है. अन्यशास्त्रनमें यथार्थ  
अयथार्थ भेदसें दो प्रकारका ज्ञान मान्या है. यथार्थ ज्ञानसें प्रवृत्ति  
निवृत्ति सफल होवै है. अयथार्थ ज्ञानसें प्रवृत्ति निवृत्ति निष्फल होवै है.  
यह सकल शास्त्रनका लेख असंगत है. काहेतें? अयथार्थज्ञान अप्रसिद्ध है,  
सारे ज्ञान यथार्थही होवै है. जो अयथार्थ ज्ञानभी होवै तो पुरुषकूं ज्ञान  
होते ही ज्ञानत्व सामान्य धर्म दोसिकै उत्पन्न हुये ज्ञानमें अयथार्थका  
संदेह होयकै प्रवृत्तिनिवृत्तिका अभाव होवैगा. काहेतें ? ज्ञानमें यथार्थत्व  
निश्चय औ अयथार्थतासंदेहका अभाव पुरुषकी प्रवृत्तिनिवृत्तिके हेतु है.  
औ अयथार्थताके संदेह होनेतें दोनूं सम्भवैं नहीं, औ अयथार्थ ज्ञानकूं  
नहीं मानैं तब उत्पन्न हुये ज्ञानमें उक्त संदेह होवै नहीं. काहेतें? कोई  
ज्ञान अयथार्थ होवै तो तिसकी ज्ञानत्वधर्मतें सजातीयता अपने ज्ञानमें  
दोसिकै अयथार्थत्व संदेह होवै सो अयथार्थ ज्ञान है नहीं. सारे ज्ञान  
यथार्थ ही है. यातें ज्ञानमें अयथार्थतासंदेह होवै नहीं. इस रीतिसें भ्रमज्ञान  
अप्रसिद्ध है. जहां शुक्तिमें रजतार्थीकी प्रवृत्ति होवै है औ भयहेतुक रज्जुसें  
निवृत्ति होवै है, तहांभी रजतका प्रत्यक्षज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान  
नहीं है. तहांभी रजतका प्रत्यक्ष ज्ञान औ सर्पका प्रत्यक्षज्ञान उक्त-  
स्थलमें होवै तो यथार्थ तो संभवै नहीं, यातें अयथार्थ होवै सो  
अयथार्थ ज्ञान अलंकि है, यातें उक्तस्थलमें रजतका औ सर्पका प्रत्यक्ष-



ज्ञान नहीं, किंतु रजतका स्मृतिज्ञान है औ शुक्तिका इदंरूपतै सामान्य-  
ज्ञान प्रत्यक्ष है. तैसै पूर्वानुभूत सर्पका स्मृतिज्ञान है औ सामान्य इदं-  
रूपतै रज्जुका प्रत्यक्ष ज्ञान है. शुक्तिसै तथा रज्जुसै दोषसहित नेत्रका  
सम्बन्ध होवैहै, यातै शुक्तिका तथा रज्जुका विशेषरूप भासै नहीं, किंतु  
सामान्यरूप इदंता भासै है. औ शुक्तिसै नेत्रके सम्बन्धजन्य ज्ञान हुये रजतके  
संस्कारउद्बुद्ध होयकै शुक्तिके सामान्यज्ञानतै उत्तरक्षणमें रजतकी स्मृति  
होवै है; तैसै रज्जुके सामान्यज्ञानतै उत्तरक्षणमें सर्पकी स्मृति होवैहै.  
यद्यपि सकल स्मृतिज्ञानमें पदार्थकी तत्ताभी भासै है, तथापि दोषसहित  
नेत्रके सम्बन्धतै संस्कार उद्बुद्ध होवै तहां दोषके माहात्म्यतै तत्ताअंशका  
प्रमोष होवै है, यातै प्रमुष्टतत्ताकी स्मृति होवै है. प्रमुष्ट कहिये लुप्त हुई है  
तत्ता जिसकी सो प्रमुष्टतत्ताके शब्दका अर्थ इसरीतिसै “ इदं  
रजतम्, अयं सर्प ” इत्यादिक स्थलमें दो ज्ञान हैं. तहां शुक्तिका औ  
रज्जुका सामान्य इदंरूपका प्रत्यक्षज्ञान यथार्थ है औ रजतका तथा  
सर्पका स्मृतिज्ञानभी यथार्थ है. यद्यपि विशेष शुक्तिरज्जुभागकूं त्यागिकै  
प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ तत्ताभागरहित स्मृतिज्ञान हुया है, तथापि  
एक भाग त्यागनेसै ज्ञानअयथार्थ होवै नहीं, किंतु अन्यरूपतै ज्ञानकूं  
अयथार्थ कहैं हैं, यातै उक्त ज्ञान यथार्थ है अयथार्थ नहीं. इसरीतिसै  
भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है.

अख्यातिवादीकरि अन्यकृतशंकाका उद्धार ॥ ६६ ॥

औ जो शास्त्रांतरवाले ऐसैं कहैं—जा पदार्थमें इष्टसाधनता ज्ञान होवै  
तामें प्रवृत्ति होवै है, औ जामें अनिष्टसाधनता ज्ञान होवै तासै निवृत्ति  
होवै है अख्यातिवादीके मतमें शुक्तिमें इष्टसाधनता ज्ञान कहै तौ भ्रमका  
अंगीकार होवै, यातै इष्टसाधनता ज्ञानके अभावतै शुक्तिमें रजतार्थकी प्रवृत्ति  
नहीं हुई चाहिये. तैसै रज्जुमें अनिष्टसाधनत्व है नहीं, औ ताका ज्ञान मानै  
तौ भ्रमका अंगीकार होवै, यातै अनिष्टसाधनताज्ञानके अभावतै निवृत्ति नहीं

हुई चाहिये, यातें भ्रमज्ञान आवश्यक है. ताका इसरीतिसें अख्यातिवादी समाधान करें हैं:—जा पदार्थमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवै ता पदार्थका सामान्य-रूपतें प्रत्यक्षज्ञान औ इष्ट पदार्थकी स्मृति औ स्मृतिके विषयतें पुरोवर्ति पदार्थका भेदज्ञानाभाव तैसें स्मृतिज्ञानका पुरोवर्तिके ज्ञानतें भेदज्ञानाभाव इतनी सामग्री प्रवृत्तिकी हेतु है, यातें भ्रमज्ञानविना प्रवृत्ति संभवै है. जो विषयका औ ज्ञानका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिमें हेतु कहें तौ उदासीन-दशामें प्रवृत्ति हुई चाहिये. औ विषयका सामान्यज्ञानसहित इष्टकी स्मृतिही प्रवृत्तिकी कारण कहें तौ “देशांतरे तद्रजतं किञ्चिदिदम्” इसरीतिसें देशांतरसंबंधी रूपतें रजतकी स्मृति होवै औ शुक्तिका किञ्चित् रूपतें ज्ञान होवै तहांभी रजतार्थकी प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातें इष्टपदार्थतें विषयका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्तिकी हेतु है उक्त स्थलमें इष्ट रजतका शुक्तिसें भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं; यातें प्रवृत्ति होवै नहीं जो इष्टपदार्थका पुरोवर्तिसें भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिकी सामग्रीमें मिलावै औ दोनोंके ज्ञानका भेदज्ञानाभाव नहीं कहें तौ “इदं रजतम्” इसरीतिसें दो ज्ञान होयकै इदंपदार्थका मेरेकूं प्रत्यक्षज्ञान हुया है औ रजतका स्मृतिज्ञान हुया है इसरीतिसें दोनों ज्ञानोंके भेदका ज्ञान होवै अथवा इदंपदार्थका ज्ञान औ रजतपदार्थका ज्ञान मेरेकूं परस्पर भिन्न हुये हैं. इसरीतिसें भेदज्ञान होवै तहांभी विषयक-भेदज्ञान नहीं, यातें प्रवृत्ति हुई चाहिये. यातें ज्ञानका भेदज्ञानाभावभी प्रवृत्ति सामग्रीमें कहा चाहिये. उक्तस्थलमें पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान औ इष्टरजतकी स्मृति है, तस पुरोवर्तिसें इष्टरजतका भेदज्ञानका अभावभी है परंतु दोनों ज्ञानोंका भेदज्ञान है ताका अभाव नहीं. इसरीतिसें उभयविधभेदज्ञानाभाव सहित इष्टस्मृतिसहित पुरोवर्तिका सामान्यज्ञान प्रवृत्तिकी हेतु है. सो पुरोवर्ति शुक्तिका इदं रूपतें सामान्यज्ञान यथार्थ है. यातें भ्रमका अंगीकार निष्फल है. जहां शुक्तिम रजतका भेदज्ञान होवै तहां रजतार्थकी प्रवृत्ति होवै नहीं औ शुक्ति-ज्ञानमें रजतज्ञानका भेदग्रह होवै तहांभी प्रवृत्ति होवै नहीं; यातें भेदज्ञान

प्रवृत्तिका प्रतिबंधक है, प्रतिबंधकाभाव कारण होवै है, यातैं भेदज्ञानाभावमें प्रवृत्तिकी कारणता माननेमें अप्रसिद्धकी कल्पना नहीं; औ जहां रज्जुदेशतैं भय हेतुसैं पलायन होवै है; तहांभी सर्पभ्रम नहीं होवै है; किंतु द्वेषगोचर सर्पकी स्मृति औ रज्जुका सामान्यज्ञान तैसैं ज्ञान औ तिनके विषयका भेदज्ञानाभाव पलायनके हेतु हैं. पलायनभी प्रवृत्तिविशेष है, परंतु वह प्रवृत्ति विषयके अभिमुख नहीं; किंतु विमुखप्रवृत्ति है. विमुखप्रवृत्तिमें द्वेषगोचरकी स्मृति हेतु है, सन्मुखप्रवृत्तिमें इच्छागोचरकी स्मृति हेतु है, इसरीतिसें भयजन्य पलायनादि क्रिया होवै ताकूं प्रवृत्ति कहो अथवा निवृत्ति कहो ताका हेतु द्वेषगोचरपदार्थकी स्मृति है; औ जहां शुक्तिज्ञानसें रजतार्थीकी प्रवृत्तिका अभावरूप निवृत्ति होवै ताका हेतु तौ शुक्तिज्ञान है, सोभी भ्रम नहीं. औ जहां सत्यरजतमें रजतार्थीकी प्रवृत्ति होवै तहां तौ रजतत्वविशिष्ट रजतका ज्ञानही रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है. पुरोवर्तिसत्यरजतमें रजतका भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु नहीं, यातैं विशिष्टज्ञानमें प्रवृत्तिजनकताका सर्वथा लोप नहीं. काहेतैं ? जहां सत्य रजत है तहां पुरोवर्तिरजतमें रजतका भेदज्ञानाभावही प्रवृत्तिका हेतु कहैं तौ संभवै नहीं जो प्रतियोगी प्रसिद्ध होवै ताका अभाव व्यवहारगोचर होवै है. अप्रसिद्ध प्रतियोगीका अभाव व्यवहारयोग्य नहीं. जैसैं शशशृंगाभावका प्रतियोगी अप्रसिद्ध है, यातैं शशशृंगाभावभी अलीक है. अलीक पदार्थसें कांई व्यवहार होवै नहीं. केवल शब्दप्रयोग औ विकल्परूपज्ञान तौ अलीक पदार्थका होवै है. औ अलीकपदार्थमें कारणता कार्यता नित्यता अनित्यतादिक व्यवहार होवैं नहीं; यातैं प्रसिद्ध पदार्थका अभाव ही व्यवहारयोग्य होवै है अप्रसिद्धका अभाव किसी व्यवहारके योग्य नहीं; यातैं अलीक है. सत्यरजतमें रजतका भेद है नहीं यातैं सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै नहीं. जो भ्रम ज्ञानकूं मानैं तौ सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै. असूयातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान अप्रसिद्ध है, यातैं सत्यरजतमें रजतका भेदज्ञान संभवै

नहीं. इस रीतिसँ सत्परजतमें रजतप्रतियोगिक भेदज्ञानरूप प्रतियोगीके असंभवतँ सत्परजतमें रजतप्रतियोगिक भेदज्ञानका आभाव अलीक है, तामें प्रवृत्तिकी जनकता संभवै नहीं, यातँ सत्परजतस्थलमें पुरोवर्तिदेशमें रजतत्वविशिष्ट रजत है, ऐसा विशिष्ट ज्ञानही रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है औ अख्यातिवादमें भ्रमज्ञान तो है नहीं. सारे ज्ञान यथार्थ हैं तथापि कहूँ प्रवृत्ति सफल होवै है, इसका हेतु क्या चाहिये; तामें यह हेतु है; विशिष्टज्ञानजन्यप्रवृत्ति सफल होवै है. भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति निष्फल होवै है, रजतदेशमें भी भेदज्ञानाभावजन्य प्रवृत्ति कहै तो सारे समप्रवृत्ति हुई चाहिये. यातँ सफलवृत्तिका जनक विशिष्टज्ञान मानना चाहिये औ जहां सत्परजतमें रजतार्थीकी प्रवृत्ति नहीं होवै तहां प्रवृत्त्यभावरूप निवृत्ति है, ताका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानाभाव है. तहां भी भ्रमरूप रजताभावज्ञान नहीं. काहेतँ ? प्रवृत्ति निवृत्ति परस्पर प्रतियोगी अभावरूप हैं. प्रवृत्तिरूप प्रतियोगीका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञान है, औ प्रवृत्तिअभावरूप निवृत्तिका हेतु रजतत्वविशिष्ट रजतज्ञानका अभाव है. इसरीतिसँ अख्यातिवाद में विषय नहीं होवै औ विषयार्थीकी प्रवृत्ति होवै ताके हेतु इष्ट स्मृत्यादिक हैं. विशिष्टज्ञान नहीं. जहां शुक्तिदेशमें “इदं रजतम्” ऐसा ज्ञान होवै सो एक ज्ञान नहीं है, शुक्तिका इदमाकार सामान्य ज्ञान है, रजतकी प्रमुष्टतत्ताक स्मृति है. इन दो ज्ञानोंसँ प्रवृत्ति होवै है, परंतु भेदज्ञानाभाव होवै तब प्रवृत्ति होवै है. भेदज्ञान हुयां प्रवृत्ति होवै नहीं, यातँ उक्त ज्ञानद्वयसहित भेदज्ञानाभाव प्रवृत्तिका हेतु है.

औ बहुत ग्रंथनमें असंबन्ध ग्रहाभावसँ प्रवृत्ति कही है. ताका यह अर्थ है:—शुक्तिमें रजतत्वका असंबन्ध है, तैसँ रजतका भी इदंपदार्थमें तादात्म्य संबंध नहीं. ऐसा जाकूँ ज्ञान होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं, यातँ असंबन्ध ग्रहका अभाव प्रवृत्तिका हेतु है. यातँ भेदग्रहाभावके समान अर्थ ही सिद्ध होवै है, परंतु इसरीतिसँ प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है. औ विषय

देशमें विषयार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु विशिष्टज्ञान है. विशिष्टज्ञानसें जहां प्रवृत्ति होवै तहां सफल होवै है. भ्रमज्ञान असिद्ध है. सर्वज्ञान यथार्थ है जहां ज्ञानद्वयसें निष्फल प्रवृत्ति होवै, तहां ज्ञानद्वयकूं ही भ्रम कहैं हैं यह प्रभाकरका अख्यातिवाद है. ज्ञानद्वयका विवेकाभाव औ उभयविषयका विवेकाभाव अख्यातिपदका पारिभाषिक अर्थ है.

## अख्यातिवादका खण्डन ॥ ६७ ॥

यह मतभी समीचीन नहीं. काहेतैं ? शुक्तिमें रजतभ्रमते प्रवृत्त हुये पुरुषकूं रजतका लाभ नहीं होवै तब पुरुष यह कहै है, रजतशून्यदेशमें रजतज्ञानसें मेरी निष्फल प्रवृत्ति हुई, इसरीतिसें भ्रमज्ञान अनुभवसिद्ध है, ताका लोप संभवै नहीं. औ मरुभूमिमें जलका बाध होवै तब यह कहै है, मरुभूमिमें मिथ्याजलकी प्रतीति मेरेकूं हुई, या बाधतैं भी मिथ्या जल औ ताकी प्रतीति होवै है. अख्यातिवादीकी रीतिसें तौ रजतकी स्मृति औ शुक्तिज्ञानके भेदाग्रहतें मेरी शुक्तिमें प्रवृत्ति हुई ऐसा बाध हुया चाहिये. औ मरुभूमिके प्रत्यक्षसें औ जलकी स्मृतिसें मेरी प्रवृत्ति हुई, ऐसा बाध हुया चाहिये औ विषय तथा भ्रमज्ञान दोनूं त्यागिकैं अनेक प्रकारकी विरुद्ध कल्पना अख्यातिवादमें हैं. तथाहि:- नेत्रसंयोग हुये दोषके माहात्म्यतें शुक्तिका विशेषरूपतें ज्ञान होवै नहीं यह कल्पना विरुद्ध है. तैसें तत्तांशके प्रमोषतें स्मृतिकल्पना विरुद्ध है, औ विषयनका भेद है औ भासै नहीं. तैसें ज्ञानोंका भेद है कदीभी भासै नहीं. यह कल्पना विरुद्ध है, औ रजतकी प्रतीतिकालमें अभिमुखदेशमें रजतप्रतीति होवै है, यातैं अख्यातिवाद अनुभवविरुद्ध है. औ अख्यातिवादीके मतमें रजतका भेदग्रह प्रवृत्तिका प्रतिबोधक होनेतैं रजतके भेदग्रहका अभाव जैसैं रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु मान्या है, तैसें सत्यरजतस्थलमें रजतका अभेदग्रह निवृत्तिका प्रतिबंधक अनुभवसिद्ध है, यातैं रजतके अभेदग्रहका अभाव निवृत्तिका हेतु होवैगा. इसरीतिसें रजतके भेदज्ञानका अभाव रजतार्थीकी प्रवृत्तिका हेतु है, औ रजतके अभेद-



ज्ञानका अभाव रजतार्थीकी निवृत्तिका हेतु है. शुक्तिदेशमें “इदं रजतम्”  
 ऐसे दो ज्ञान होंगे तहां अख्यातिवादीके मतमें दोनूं हैं. काहेतें ? शुक्तिमें  
 रजतका भेद तौ है, परंतु दोषबलतें रजतके भेदका शुक्तिमें ज्ञान होवै नहीं,  
 यातें प्रवृत्तिका हेतु रजतके भेदज्ञानका अभाव है. औ शुक्तिमें रजतका  
 अभेद है नहीं. औ अख्यातिवादमें भ्रमका अंगीकार नहीं, यातें शुक्तिमें  
 रजतके अभेदका ज्ञान संभवै नहीं. इस रीतिसैं शुक्तिसैं रजतार्थीकी निवृ-  
 त्तिका हेतु रजतके अभेदज्ञानका अभाव है. रजतार्थीकी सामग्री दोनूं हैं  
 औ प्रवृत्ति निवृत्ति दोनूं परस्पर विरोधी हैं. एककालमें दोनूं संभवै नहीं.  
 औ दोनूके असंभवतें दोनूका त्याग करै सोभी संभवै नहीं. काहेतें ?  
 प्रवृत्तिका अभाव ही इसस्थानमें निवृत्तिप्रदार्थ है, यातें प्रवृत्तिका त्याग करे  
 निवृत्तिप्राय होवै है, निवृत्तिका त्याग करे प्रवृत्तिप्राय होवै है. इसरीतिसैं उभ-  
 यके त्यागमें औ उभयके अनुष्ठानमें अशक्त हुवा अख्यातिवादी व्याकुल  
 होयकै लज्जातें प्राणत्याग करैगा. यातें अख्यातिवाद मरणका हेतु है या  
 अर्थमें अनेक कोटि हैं. क्लिष्ट जानिकै लिखी नहीं.

औ अख्यातिवादीके मतमेंभी इच्छाविना भ्रमज्ञानकी सामग्री बलतें  
 सिद्ध होवै है. जहां धूमरहित वह्निसहित पर्वतमें धूलिपटल देखिकै “वह्नि-  
 व्याप्यधूमवान्” ऐसा परामर्श होवै है, तहां वह्निकी प्रमारूप अनुमिति  
 होवै. है काहेतें ? अनुमितिका विषय वह्नि पर्वतमें विद्यमान है, यातें प्रमा है  
 ताका हेतु “वह्निव्याप्यधूमवान्पर्वतः” इसरीतिसैं पर्वतमें वह्निव्याप्य धूमके  
 संबंधका ज्ञान तौ अख्यातिवादीके मतमें संभवै नहीं. काहेतें ? पर्वतमें  
 धूमका संबंध है नहीं. औ भ्रमज्ञानका अंगीकार होवै तौ धूमसंबंधरहित  
 पर्वतमें धूमसंबंधका ज्ञान होवै, भ्रम ज्ञानका अंगीकार नहीं, यातें धूमरहितमें  
 धूमसंबंधका ज्ञान संभवै नहीं. यातें पर्वतमें धूमके असंबंधज्ञानका अभावरूप  
 परामर्श ही उक्त अनुमितिका कारण होनेतें सारै पक्षमें हेतुका असंबंधज्ञाना-  
 भावही अनुमितिका कारण मान्या चाहिये, जहां पक्षमें हेतुका संबंध है तहां

पक्षमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव है औ पक्षमें हेतुका संबंधज्ञानभी है, परंतु जहां उक्तपर्वतमें धूम नहीं है औ अनुमिति होवै है, तहां पक्षमें हेतुका संबंधज्ञान संभवै नहीं. औ हेतुके असंबंधज्ञानका अभाव सारै संभवै है, यातैं पक्षमें हेतुके असंबंधज्ञानका अभावही अनुमितिका कारण अख्याति-वादमें सिद्ध होवैहै; यातैं वक्ष्यमाणरीतिसैं गलग्रहन्यायतैं अख्यातिवादके मतमें अनुमितिरूप भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. तथाहि—जैसैं वह्निका व्याप्य धूम है; तैसैं इष्टसाधनत्वका व्याप्य रजतत्व है; “यत्र यत्र रजतत्वं तत्र तत्र इष्ट-साधनत्वम्” इसरीतिसैं रजतत्वमें इष्टसाधनताकी व्याप्ति है; जमिं जाकी व्याप्ति होवै, सो ताका व्याप्य होवैहै, जाकी व्याप्ति होवै सो व्यापक होवै है; इसरीतिसैं इष्टसाधनत्व व्यापक है, रजतत्व व्याप्य है, व्याप्य हेतु होवै है, व्यापक साध्य होवै है, यह प्रकार अनुमानमें लिख्या है. यातैं रजतत्व हेतुसैं इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति होवै है. यह अर्थ तौ सर्वके मतमें निर्विवाद है, अन्यमतमें तौ पक्षमें व्याप्य हेतुके संबंधज्ञानतैं व्यापक साध्यकी अनुमिति होवैहै. औ अख्यातिवादमें पक्षमें व्याप्य हेतुके असंबंधज्ञानाभावतैं साध्यकी अनुमिति होवैहै, यह अर्थ प्रतिपादन कन्या है. यातैं “इदं रज-तम्” इसरीतिसैं जहां शुक्तिदेशमें ज्ञान होवै तहां इदंपदार्थ शक्तिमें रजतत्वका ज्ञान तौ नहीं है, तथापि रजतत्वके असंबंधका ज्ञान नहीं; यातैं रजतत्वके असंबंधका ज्ञानाभाव होनेतैं इदंपदार्थरूप पक्षमें रजतत्वरूप हेतुके असंबंध ज्ञानाभावतैं इष्टसाधनत्वरूप साध्यकी अनुमिति इच्छाविना सामग्रीबलतैं सिद्ध होवैहै, सो इदंपदार्थमें इष्टसाधनत्वकी अनुमिति भ्रमरूप है. काहेतैं? इदंपदार्थ शुक्ति है, तामें इष्टसाधनत्व है नहीं. इष्टसाधनत्वरहितमें इष्टसा-धनत्वका अनुमिति ज्ञान भ्रमरूप है. इसरीतिसैं गलग्रहन्यायतैं अख्याति-वादके मतमें भ्रमज्ञानकी सिद्धि होवै है. धूलिपटल सहित पर्वतमें जो धूमका परामर्श कहा तहां धूमका संबंधज्ञान पर्वतमें मानै तौ धूमका संब-धज्ञानही भ्रमरूप मानना होवै है औ तिसपर्वतमें धूमका असंबंधज्ञानाभाव अनुमितिका हेतु कहै तौ तिसस्थानमें तौ भ्रमज्ञानके अनंगीकारसैंभी निर्वाह

हुआ, परंतु सकल अनुमितिमें हेतुके असंबंधज्ञानाभावकूं कारण मानिके शुक्तिमें रजतत्वके असंबंधज्ञानाभावरतें इष्टसाधनत्वकी भ्रमरूप अनुमिति सिद्ध हुई. इसरीतिसे उभयतःपाशारज्जुन्यायतें अख्यातिवादीके मतमें भ्रम सिद्ध होवै है.

और भी अख्यातिवादमें दोष है:—जहां रंग रजत धरे होवें तिनका “इमे रजते” ऐसा ज्ञान होवै; यह ज्ञान अन्यमतनकी रीतिसे तौ रंग अंशमें भ्रम है औ रजतअंशमें प्रमा है; औ रंगमें तथा रजतमें तथा रजतत्व धर्मकूं विषय करैहै; यातें रंगअंशमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान है; औ अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तौ हैं नहीं. उक्त ज्ञानभी सर्वअंशमें यथार्थ है, परंतु रजतअंशमें तौ रजतत्वसंग्रह है. औ रंगअंशका इदंरूपतें ज्ञान है तामें रजतत्व असंबंधका अग्रह है; इसरीतिसे भेदकल्पन अनुभव-विरुद्ध है. काहेतें ? रंग औ रजतका “इमे रजते” इसरीतिसे एकरूप उल्लेख होवै है, तामें उक्तभेदकथनकी रीतिसे विलक्षण उल्लेख हुया चाहिये, औ रंग अंशमें रजतत्वका संबंधग्रह तौ भ्रमके अनंगीकारतें संभवै नहीं; रजतअंशमेंभी रजतत्वके असंबंधका अग्रह मानै तौ संभवै है. काहेतें? रजतमें रजतत्वके असंबन्धका ग्रह नहीं है; किंतु संबन्धका ग्रह है यातें एकरूप उल्लेखभी संभवै है, परंतु जहां प्रवृत्तिका विषय अभिमुख होवै तहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसे प्रवृत्ति होवै है यह पूर्व नियम कहा है, ताका त्याग होवैगा. औ जो ऐसैं कहै जहां प्रवृत्तिका विषय इष्टपदार्थहै; अभिमुख होवै अनिष्ट पदार्थ अभिमुख होवै नहीं, तहां संसर्गविशिष्टका ज्ञान होवै है. जैसे केवल रजतका “इदं रजतम्” यह ज्ञान रजतत्वविशिष्टका ज्ञान है. औ जहां इष्ट रजत अनिष्ट रंग दोनूं अभिमुख होवें औ अनिष्टपदार्थकाभी इष्टकी नाई इदमाकार ज्ञान होवै तहां इष्टपदार्थमें भी रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै नहीं; किंतु रजतत्वके असंबंधज्ञानका अभाव होवै है. यह माननेमें “इमे रजते” इसरीतिसे समान उल्लेख संभवै है.

रजत औ रंगका इदमाकार सामान्य ज्ञान है। तैसैं रंगमें रजतत्वका असंबंध तो है परंतु असंबंधका दोषतैं ज्ञान नहीं, यातैं रंगमें रजतत्वके असंबंध ज्ञानका अभाव है, औ रजतमें रजतत्वका असम्बन्ध नहीं, यातैं असंबन्ध-ज्ञानका अभाव है। यातैं एकरस उल्लेख संभवै है, परंतु उक्तरीतिसैं रजत-अंशमेंभी निष्फल प्रवृत्ति हुई चाहिये, यातैं उक्त स्थलमें रजतअंशमें रज-तत्वविशिष्टका ज्ञान है। काहेतैं ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तो है नहीं जातैं निष्फल प्रवृत्ति होवै, किंतु इष्टपदार्थके भेदके ज्ञानतैं जो प्रवृत्ति होवै सो निष्फल होवै है, औ विशिष्टज्ञानतैं सफल प्रवृत्ति होवै है, यातैं रंग रजत पुरोवर्ति होवैं औ “इमे रजते” ऐसा ज्ञान होवै, तहां रंग रजतका इदंरूपतैं तो ज्ञान सम है, परंतु रजतका इदमंशमें रजतत्व-विशिष्ट ज्ञान है, औ रंगके इदमंशमें रजतत्वके संबन्धका अग्रह है, अथवा रजतका भेदाग्रह है। जहां रजतत्वका असंबंध है तहां रजतका भेद है, यातैं रजतत्वके असंबंधका अग्रह औ रजतभेदका अग्रह कहनेमें अर्थभेद नहीं। इसरीतिसैं अख्यातिवादमें “ इमे रजते ” या स्थानमें समान उल्लेख संभवै नहीं, यातैं अख्यातिवाद असंगत है।

**भ्रमज्ञानवादीके मतमें उक्तदोषका असंभव ॥ ६८ ॥**

औ जो भ्रमज्ञानकूं मानैं तिनके मतमें दोष कह्याः—जो भ्रमज्ञानभी प्रसिद्ध होवै तो सर्वज्ञानोंमें भ्रमत्वसंदेहतैं निष्कंप प्रवृत्ति नहीं होवैगी, सोभी संभवै नहीं। काहेतैं ? अख्यातिवादीके मतमें भ्रमज्ञान तो नहीं है, सारै ज्ञान यथार्थ है परंतु ज्ञानसैं प्रवृत्ति तो कहूं सफल होवै है, कहूं निष्फल होवै है यातैं प्रवृत्तिसैं सफलता निष्फलताकी संपादक तो ज्ञानोंमें विलक्षणता अख्यातिवादीनेभी मानी है। जहां संसर्गविशिष्ट ज्ञानसैं प्रवृत्ति होवै सो सफल होवै है, यातैं सफल प्रवृत्तिका जनक संसर्गविशिष्ट ज्ञान प्रमा है। अगृहीत भेदज्ञानद्वयसैं निष्फल प्रवृत्ति होवै है। निष्फल प्रवृत्तिके जनक दो ज्ञान होवैं हैं सो अप्रमा है, यद्यपि विषयके भावाभावतैं ज्ञानोंमें

प्रमात्व अप्रमात्व नहीं है, तथापि प्रवृत्तिकी विलक्षणताके हेतु प्रमात्व अप्रमात्व तो अख्यातिवादीकू इष्ट है औ अप्रमात्व संज्ञातैभी अख्यातिवादीका विद्वेष होवै तौभी अगृहीत भेदज्ञानद्वयमें सफल प्रवृत्तिजनक ज्ञानतै विलक्षणता तौ अनुभवसिद्ध है औ अख्यातिवादीनै मानी है, यातै व्यवहार भेदवास्तै संज्ञांतर करणीय है, यातै प्रसिद्ध संज्ञासै ही व्यवहार करना योग्य है. इसरीतिसै भ्रमज्ञानके अनंगीकारमें भी भ्रमके स्थानमें निष्फल प्रवृत्तिके जनक जो अगृहीत भेद यथार्थ ज्ञान होवै और सफल-प्रवृत्तिका जनक रजतमें रजतत्वविशिष्ट ज्ञान होवै तिनमें ज्ञानत्वरूप समान-धर्म देखिकै यह संदेह संभवै है. जैसे शुक्तिमें अगृहीत भेद दो ज्ञान हैं तिनका भेद प्रतीत नहीं होवैहै. तैसें यह ज्ञानभी अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप हैं, अथवा भेदरहित एक है. जो अगृहीतभेदज्ञानद्वयरूप होवैगा तौ रजतका लाभ प्रवृत्तिसै नहीं होवैगा; या संदेहतै अख्यातिवादमेंभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवै नहीं, यातै निष्कंपप्रवृत्तिका असंभव दोनूं मतमें समान है; इसरीतिसै अख्यातिवादभी असंगत हैं.

**प्रमात्व अप्रमात्वके स्वरूप उत्पत्ति और ज्ञानका प्रकार, प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप ॥ ६९ ॥**

अनिर्वचनीयख्यातिही निर्दोष है:—सत्ख्याति आदिक पंचविध-वादका विस्तारसै खंडन विवरण आदिक ग्रंथनमें है इहां रीतिमात्र जनाई है. अख्यातिवादीनै सिद्धांतमतमें निष्कंप प्रवृत्तिका असंभव दोष कहा; तिस दोषका अख्यातिवादमें भी संभव कहा औ स्वमतमें उद्धार नहीं कन्या ताका यह उद्धार है:—जिस पदार्थका जो ज्ञान होवै ता ज्ञानमें अप्रमात्वनिश्चय होवै तौ प्रवृत्ति होवै नहीं. अप्रमात्वका संदेह होवै तौ सकंप प्रवृत्ति होवै है. प्रमात्वका निश्चय होवै तौ निष्कंप प्रवृत्ति होवै है; इसवास्तै प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप औ तिनकी उत्पत्ति औ तिनके ज्ञानका प्रकार कहै हैं. यद्यपि प्रमात्व अप्रमात्वका स्वरूप पूर्व कहा है. स्मृतिसै भिन्न जो अबाधित



अर्थगोचर ज्ञान सो प्रमा है, तासैं भिन्न ज्ञान अप्रमा है, या कहनेतें यह जाना जावै है. स्मृतिभिन्न अबाधित अर्थ गोचर ज्ञानका धर्म प्रमात्व है, तासैं अन्यज्ञानका धर्म अप्रमात्व है, तथापि तथापि पूर्वउक्त पारिभाषिक प्रमात्व स्मृतिमें नहीं है औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी मानना चाहिये, काहेतें ? स्मृतिज्ञानसैंभी पुरुषकी प्रवृत्ति होवै है. जिस स्थानमें स्थित इष्ट पदार्थकी स्मृति होवै तिसस्थानमें पुरुषकी प्रवृत्ति होवै है. स्मृतिज्ञानमें प्रमात्व निश्चय होवै तौ निष्कंष प्रवृत्ति होवै है, यातें प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व स्मृतिमेंभी है, यातें उक्त स्वरूप प्रमात्वसैं अन्यविध प्रमात्वका स्वरूप कहा चाहिये. सकल शास्त्रनमें स्मृतिसैं भिन्न ज्ञानमें अनुभव व्यवहार करैं हैं, संस्कारजन्यज्ञानमें स्मृतिव्यवहार करैं हैं, यथार्थ-अनुभवमें प्रमा व्यवहार करैं हैं औ तासैं भिन्नमें अप्रमा व्यवहार करैं हैं. इसरीतिसैं ज्ञानत्व धर्म तौ सकल ज्ञानमें होनेतें व्यापक है औ अनुभवत्व स्मृतित्व ज्ञानत्वके व्याप्य हैं परस्पर विरोधी हैं, तैसैं प्रमात्व धर्मभी अनुभवत्वका व्याप्य है. काहेतें ? अनुभवत्व तौ यथार्थानुभव औ अयथार्थानुभवमें रहै है. औ प्रमात्वधर्म यथार्थानुभवमेंही रहे हैं यातें अनुभवत्वका व्याप्य प्रमात्व है, तैसैं यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है. काहेतें ? यथार्थत्व तौ सत्यपदार्थकी स्मृतिमें भी रहै है. औ स्मृतिमें प्रमात्व रहै नहीं, यातें यथार्थत्वकाभी प्रमात्व व्याप्य है यह शास्त्रकारनकी परिभाषा है. याके अनुसार प्रमाका स्मृतिसैं भिन्न अबाधित अर्थगोचर ज्ञान प्रमा कहिये है; यह लक्षण कहा है जिस प्रमात्वके ज्ञानतें पुरुषकी निष्कंष-प्रवृत्ति होवै ऐसा प्रमात्वस्मृतिमेंभी मानना चाहिये; यातें इस प्रसंगमें यथार्थत्वका व्याप्य प्रमात्व नहीं, किंतु यथार्थत्वका नामही प्रमात्व है. पूर्व उक्त पारिभाषिक प्रमात्व तौ स्मृतिमें नहीं है यथार्थत्व है यातें पूर्व उक्त प्रमात्व यथार्थत्वरूप नहीं, किंतु तासैं भिन्न है औ तासैं न्यूनदेशवृत्ति होनेतें यथार्थत्वका व्याप्य है, औ प्रवृत्तिका उपयोगी प्रमात्व विचारणीय है, सो स्मृति साधारण है, यातें यथार्थत्वसैं न्यूनदेशवृत्ति नहीं, किंतु यथार्थ-

त्वरूपही प्रमात्व विचारणीय है. औ जो स्मृतिज्ञानमें प्रमाव्यवहारसें सर्वथा विद्वेष होवै तो प्रमात्वज्ञानसें निष्कंप प्रवृत्ति होवै है, इसवाक्यकूं त्यागिकै यथार्थत्वज्ञानसें निष्कंपप्रवृत्ति होवै है, ऐसा वाक्य कहै; इसरीतिसें या प्रसंगमें प्रमात्वका एकही अर्थ है; यातैं या प्रसंगमें यथार्थत्वधर्मका प्रमात्वशब्दसें व्यावहार है.

न्यायवैशेषिकमतमें ज्ञानकी उत्पादकसामग्रीतैं  
बाह्यसामग्रीतैं प्रमात्व अप्रमात्वकी उत्पत्ति.

( परतः प्रामाण्यवाद औ परतः अप्रामाण्यवाद. ) ॥ ७० ॥

न्यायशास्त्रके मतमें ज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं औ ज्ञानकी ज्ञापकसामग्रीसें प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं; याकूं परतः प्रामाण्यवाद कहैं हैं. या प्रसंगमें प्रमात्वका नाम प्रामाण्य है. परतः कहिये अन्यतैं प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. अन्यतैंही प्रामाण्यका ज्ञान होवै है, ज्ञानकी सामग्रीतैं भिन्न सामग्री परशब्दका अर्थ है, यातैं यह निष्कर्ष हुयाः—ज्ञानकी सामग्रीतैं प्रमात्वकी सामग्री भिन्न है. ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्री तौ इंद्रिय अनुमानादिक पूर्व कही है, तासें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै तौ सकल ज्ञान प्रमा हुये चाहिये. अप्रमाज्ञानका लोप होवैगा, यातैं ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामग्रीसें अधिक सामग्रीसें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. जहां अधिक सामग्री नहीं है तहां ज्ञानमें प्रमात्वधर्म होवै नहीं, यातैं भ्रमज्ञानका लोप नहीं सो अधिक सामग्री गुण है. जहां गुणसहित इंद्रिय अनुमानादिकनतैं ज्ञान होवै तहां प्रमा होवै है, गुणरहित इंद्रियानुमानादिकनतैं ज्ञान होवै है प्रमा नहीं. प्रत्यक्ष प्रमाकी उत्पत्तिमें विषयके अधिक देशमें इंद्रियका संयोग गुण है औ साध्यके व्याप्यहेतुका साध्यवत्पक्षमें ज्ञान अनुमितिप्रमाकी उत्पत्तिमें गुण है. जहां व्यभिचारी हेतुका पक्षमें ज्ञान होवै, तहां अनुमिति ज्ञानकी सामग्री पक्षमें हेतुका ज्ञान तौ है, परंतु व्याप्यहेतुका ज्ञानरूप गुण

नहीं, यातें अनुमिति प्रमा होवै नहीं इस रीतिसें ज्ञानवृत्ति प्रमात्व धर्मकी उत्पत्तिमें ज्ञानकी जनक सामग्रीतें अन्य गुणकी अपेक्षा होनेतें परतः प्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है.

प्रमात्वकी नाई ज्ञानवृत्ति अप्रमात्वकीभी परतः उत्पत्ति होवै है. काहेतें ? प्रमज्ञान दोषजन्य होवै है; यह वार्ता प्रसिद्ध है. औ प्रमाज्ञानमें दोष हेतु नहीं, यातें ज्ञानकी सामग्रीतें दोष बाह्य है सो दोष अनंतप्रकारका है. इसरीतिसें ज्ञानसामग्रीतें दोष पर है. भिन्नकुं पर कहैं हैं तासैं अप्रमाकी उत्पत्ति होनेतें परतः अप्रामाण्यकी उत्पत्ति होवै है. अप्रमात्वकुं अप्रामाण्य कहैं हैं. इसरीतिसें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति परतः होवै है.

ज्ञान औ ज्ञानत्वकी सामग्रीतें अन्यकारणतें  
प्रमात्वके ज्ञानकी उत्पत्ति (परतः प्रामाण्यग्रहवाद) ॥ ७१ ॥

तैसें ज्ञानके ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वका ज्ञान होवैं नहीं; किंतु ज्ञानका औ ज्ञानत्वका जा सामग्रीतें ज्ञान होवै तामें अन्यकारणतें प्रमात्वका ज्ञान होवै है. जैसें प्रत्यक्षादिक प्रमाणतें घटादिकनका ज्ञान होवै तैसें मन-संयुक्त-समवायसंबंधतें घटादिज्ञानका ज्ञान होवै है. नेत्रादिप्रमाणतें घटका ज्ञान होवै ताका “अयं घटः” ऐसा आकार है. औ मनोरूप प्रमाणतें घटज्ञानका प्रत्यक्ष होवै ताका “घटमहं जानामि” ऐसा आकार है. “घटमहं जानामि” या मानस ज्ञानका विषय घटज्ञान है जो घटभी विषय है. काहेतें ? ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय कहिये है. घटादिकनका ज्ञान व्यवसाय कहिये है. अनुव्यवसायज्ञानका यह स्वभाव हैं. व्यवसायके विषयकुं त्यागैं नहीं किंतु विषयसहित व्यवसायकुं प्रकारौ है; इसी वास्तै ज्ञानके ज्ञानकी अनुव्यवसाय संज्ञा है. व्यवसायके अनुसारीकुं अनुव्यवसाय कहैं हैं. जैसें व्यवसायके घटादिक विषय हैं तैसें अनुव्यवसायकेभी घटादिक विषय हैं; यातें व्यवसायके अनुसार अनुव्यवसाय है औ अनुव्यवसायज्ञानका आत्माभी विषय है. काहेतें ? यह नियम है. ज्ञान इच्छा कृति सुख दुःख द्वेष ये

आत्माके विशेष गुण हैं. इनमें किसी एक गुणकी प्रतीति होवै तो आत्मा की प्रतीति होवै. किसीकी प्रतीति नहीं होवै तो आत्माकी प्रतीति होवै नहीं. यातें सकल विशेषगुणनकू त्यागिकै आत्माकी प्रतीति होवै नहीं. तैसें आत्माकू त्यागिकै केवल ज्ञानादिकनकी प्रतीति होवै नहीं, यातें घटके ज्ञानका ज्ञान होवै तब आत्माका भी ज्ञान होवै है, यातें व्यवसायज्ञानकू औ ताके विषय घटकू तैसें व्यवसायके आश्रय आत्माकू “घटमहं जानामि” यह ज्ञान प्रकाशै है, इसीवास्तै त्रिपुटीगोचर ज्ञानकू अनुव्यवसाय कहें हैं. अनुव्यवसाय ज्ञानका करण मन है, यातें सकल विषयनतें मनका संबंध कहा चाहिये. जैसें घटज्ञान आत्मा विषय है. तैसें घटत्व ज्ञानत्व आत्मत्व भी घटज्ञानके ज्ञानके विषय हैं. घटज्ञानसें तो मनका स्वसंयुक्त समवायसंबंध है. औ ज्ञानत्वसें स्वसंयुक्त समवेतसमवाय संबंध है. आत्मासें स्वसंयोग-संबंध है, आत्मत्वसें स्वसंयुक्त समवायसंबंध है; औ घटसें तो मनका संबंध प्रत्यक्षका हेतु संभवै नहीं. काहेतें ? बाह्यपदार्थका ज्ञान स्वतंत्रमनसें होवै नहीं. यातें घटसें मनका अलौकिक संबंध कहा चाहिये. लौकिक संबंधसें बाह्यपदार्थका ज्ञान मनसें होवै नहीं. अलौकिक संबंधसें बाह्यपदार्थका भी मनसें ज्ञान होवै है, सो अलौकिकसंबंध ज्ञानलक्षण है. अनुव्यवसायज्ञानका विषय जो व्यवसायज्ञान सोई मनका घटसें संबंध है ताका यह स्वरूप है. स्वसंयुक्त समवेतज्ञान अथवा स्वसंयुक्त समवेतज्ञानविषयता घटसें मनका संबंध है. ज्ञानलक्षणवाक्यमें लक्षणशब्दका स्वरूप अर्थ करें तब तो आद्य-संबंध है. लक्षणशब्दका ज्ञापक अर्थ करें तब द्वितीय संबंध है. स्वशब्दका अर्थ मन है तासें संयुक्त आत्मतामें समवेतव्यवसायज्ञान है सो घटमें रहै है, यातें उक्त ज्ञानही मनका घटमें संबंध होनेतें घटका मानसज्ञान होवै है औ द्वितीय पक्षमें उक्तज्ञानकी विषयतारूप संबंध घटमें है. व्यवसायज्ञानके विषय घटपटत्व दोनूं हैं, यातें व्यवसायरूप संबंधसें अनुव्यवसाय ज्ञानके दोनूं विषय हैं. इसरीतिसें घटज्ञानादिक अनुव्यवसायज्ञानके विषय हैं; यातें ज्ञानका ज्ञान अनुव्यवसाय है. ताकी सायशी मनःसंयोगादि-

रूप है, तासैं ज्ञानका औ ज्ञानत्वका ज्ञान होवै है, प्रमात्वका ज्ञान होवै नहीं, किंतु ज्ञान होयकै पुरुषकी सफल प्रवृत्ति होवै तासैं उत्तरकालमें प्रवृत्तिजनक ज्ञानमें प्रमात्वका अनुमिति ज्ञान होवै है. जैसे तडागमें जलके प्रत्यक्ष ज्ञानतैं जलार्थीकी प्रवृत्ति हुये जलका लाभ होवै तब पुरुषकूं ऐसा अनुमान होवै है, “इदं जलज्ञानं प्रमा सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्। यत्र यत्र सफल-प्रवृत्तिजनकत्वं तत्र तत्र प्रमात्वम् । यथा निर्णतप्रमायाम्” इहां वर्तमान जलज्ञान पक्ष है. यद्यपि अनुमानकालमें जलज्ञान अतीत है तथापि वर्तमानके समीप भूत भविष्यत् भी वर्तमानही कहिये है; यातैं वर्तमान जलज्ञानही पक्ष कहा अतीत नहीं कहा. प्रमात्व साध्य है. आगे हेतुदृष्टांत स्पष्ट है. व्यतिरेक दृष्टांत कहना होवै तौ “यत्र यत्र सफलवृत्तिजनकत्वं नास्ति तत्र तत्र प्रमात्वं नास्ति। यथा शुक्तौ रजतज्ञानम्” इसरीतिसैं वाक्य कहै, या अनुमानतैं जलज्ञानमें प्रमात्वका निश्चय होवै है. इसरीतिसैं सकल ज्ञानोंमें सफल प्रवृत्तिसैं प्रमात्वकी अनुमिति होवै है. जलज्ञानग्राहक सामग्री “जल-महं जानामि” या अनुव्यवसायकी सामग्री है, प्रमात्वग्राहक सामग्री उक्त अनुमान है. सो अनुव्यवसायकी सामग्रीतैं भिन्न होनेतैं पर हैं; यातैं परतः प्रमात्वग्रह होवै है. यद्यपि न्यायमतमें अनुमितिका विषय पक्षभी होवै है, औ उक्त अनुमितिमें जलज्ञान पक्ष है यातैं प्रमात्वका अनुमानभी ज्ञान ग्राहक सामग्री है, तैसैं अनुव्यवसाय भी दो प्रकारका होवै है. एक तौ “जलमहं जानामि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है. जहां प्रमात्व निश्च-यतैं उत्तर अनुव्यवसाय होवै तहां “जलं प्रमिनोमि” ऐसा अनुव्यवसाय होवै है, यातैं उक्त अनुमानरूप ज्ञानग्राहकसामग्रीतैं प्रमात्वका निश्चय हुया औ द्वितीय अनुव्यवसायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक है; तासैं प्रमा-त्वका निश्चय हुया. इस रीतिसैं सिद्धांतकोटि स्वतःप्रामाण्यग्रहकी प्राप्ति हुई; तथापि जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री सो सारी प्रमात्वकी ग्राहक है यह सिद्धांतकोटि है; ज्ञानग्राहक सकल सामग्रीमें “जलमहं जानामि”



या अनुव्यवसायकी सामग्रीभी अंतर्भूत है, तार्तै प्रमात्वका ग्रह होवै नहीं, यार्तै सिद्धांत कोटिका अंगीकार नहीं.

इसरीतिसें घटादिकनके ज्ञानतै घटादिकनका प्रकाश होवै है. घटादिकनके प्रकाश हुयेभी घटादिकनकै ज्ञानका औ ज्ञानके आभय आत्माका प्रकाश होवै नहीं. जिसकालमें अनुव्यवसायज्ञान होवै तब घटादिक विषयसहित औ आत्मसहित घटादिज्ञान प्रकाश होवै है, परंतु अनुव्यवसायज्ञानतै व्यवसायकी त्रिपुटीका प्रकाश होवै है अनुव्यवसायका प्रकाश होवै नहीं. जब अनुव्यवसायगोचर अनुव्यवसाय होवै तब प्रथम अनुव्यवसायका प्रकाश होवै है, द्वितीय अनुव्यवसाय अप्रकाशित ही रहै है. प्रथम अनुव्यवसाय तौ व्यवसायगोचर है, अनुव्यवसायगोचर द्वितीय अनुव्यवसाय है. “घटज्ञानमहं जानामि” यह द्वितीय अनुव्यवसायका स्वरूप है. द्वितीय अनुव्यवसायका व्यवहार इष्ट होवै तौ “घटज्ञानस्य ज्ञानमहं जानामि” ऐसा तृतीय अनुव्यवसाय होवै है, परंतु न्यायमतमें घटज्ञानसें घटका प्रकाश होयकै घटका व्यवहार सिद्ध होवै है. घटव्यवहारमें घटज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. घटज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तब अनुव्यवसायतै घटज्ञानका प्रकाश होयकै घटज्ञानका व्यवहार होवै है; अनुव्यवसायकै प्रकाशकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिसें जाका व्यवहार इष्ट होवै ताके ज्ञानकी अपेक्षा है. विषयका प्रकाशक जो ज्ञान सो प्रकाशित होवै अथवा अप्रकाशित होवै ताके प्रकाशसें उपयोग नहीं. जो प्रकाशितज्ञानसें ही विषयका प्रकाश होवै तौ न्यायमतमें अनवस्था दोष होवै. काहेतै ? जा ज्ञानतै विषय प्रकाश होवै सो ज्ञान स्वप्रकाश तौ है नहीं; ताका प्रकाशक ज्ञानांतर होवै तब ज्ञानतै विषयका प्रकाश होवै, तिस प्रथम ज्ञानका प्रकाशक ज्ञानांतरका अन्य ज्ञान चाहिये, तृतीयका प्रकाशक चतुर्थ ज्ञान चाहिये, इसरीतिसें अनवस्था दोष होवै परस्पर सापेक्ष प्रकाश मानै तौ अन्योन्याभय चक्रिका दोष होवै. यार्तै विषयके प्रकाशमें अपने प्रकाशकी

ज्ञान अपेक्षा करै नहीं, किंतु स्वव्यवहारमें प्रकाशकी अपेक्षा है, जहां घटादिक विषयका व्यवहार इष्ट होवै तहां घटज्ञानकी घटके प्रकाशवास्तै अपेक्षा है. अप्रकाशितज्ञानसैही घटका व्यवहार होवै है. जैसै जब घटका ज्ञान नहीं होवै है तिसकालमें भी जलधारणादि प्रयोजनकी सिद्धि घट करै है, स्वकार्यमें प्रकाशकी अपेक्षा घट करै नहीं. तैसै ज्ञानका कार्य विषयका प्रकाश है. ता विषयप्रकाशरूप कार्यमें अपने प्रकाशकी अपेक्षा ज्ञान करै नहीं. घटकी नाई स्वव्यवहारमें प्रकाशवास्तै ज्ञानकी अपेक्षा ज्ञान करै है. जा ज्ञानका व्यवहार इष्ट होवै तिस ज्ञानका ज्ञान होवै है. ज्ञानज्ञानके प्रकाशकी अपेक्षा नहीं इच्छाके विषयकूं इष्ट कहैं हैं; यातैं न्यायमतमें अनवस्था दोष कहैं हैं, सो तिनका अविवेकमूलक प्रलाप है. इसरीतिसै न्यायमतमें कोई ज्ञान स्वप्रकाश नहीं, यातैं ज्ञानके ज्ञानकी जासै उत्पत्ति होवै सो ज्ञानग्राहक सामग्री कहिये है. अनुव्यवसाय-ज्ञानकी सामग्री मनःसंयोगादिक औ ज्ञानलक्षण अलैकिक संबंध है, सो अनुव्यवसायभेदसै नाना है. तैसै "जलज्ञानं प्रमा" यह अनुमितिभी ज्ञानका ज्ञान है, ताका जनक अनुमान है, सोभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तासै जलज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान नहीं होवै है, औ "जलं प्रमिनोमि" इस अनुव्य-सायकी सामग्रीभी ज्ञानग्राहक सामग्री है; औ तासै जलज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवै है, परंतु "जलमहं जानामि" यह अनुव्यवसायभी जलज्ञानका ज्ञान है औ जलज्ञानके प्रमात्वकूं प्रकाशै नहीं, यातैं ज्ञानग्राहक सामग्री उक्त अनुव्यवसाय सामग्रीसै जलज्ञानके प्रमात्वका अग्रहण होनेतैं जलज्ञान-ग्राहक सकल सामग्रीतैं जलज्ञानके प्रमात्वका ग्रहण नहीं होनेतैं स्वतःप्रामाण्यग्रह होवै नहीं, किंतु परतः प्रामाण्यग्रह होवै है. जो जो ज्ञानग्राहक सामग्री तिन सर्वतैं प्रमात्वग्रह होवै, याकूं स्वतः प्रामाण्यग्रह कहैं हैं. या पक्षमें प्रमात्वधर्मकूं त्यागिकै किसी ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं. प्रमात्व ज्ञानत्व ये उभयधर्मविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै है; केवल ज्ञानत्वधर्मवि-

शिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै नहीं. औ परतः प्रामाण्यग्रहवादमें प्रथम अनुव्यवसायतै प्रमात्वकूं त्यागिकै ज्ञानत्वाविशिष्ट ज्ञानका ज्ञान होवै है, फेरि अन्य अनुव्यवसायतै वा उक्त प्रकारके अनुमानतै प्रमात्वका ज्ञान होवै है.

मीमांसक औ सिद्धांतसंमत स्वतः प्रामाण्यवादमें दोष ॥ ७२ ॥

मीमांसकमतमें औ सिद्धांतमतमें स्वतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है, न्यायवैशेषिक मतमें परतः प्रामाण्यग्रहका अंगीकार है औ स्वतः प्रामाण्यग्रहमें यह दोष कहा है. जहां एक पदार्थका अनेकबार ज्ञान होयकै प्रवृत्ति हुई होवै तहां तौ ज्ञानके प्रमात्वमें कहूं संदेह होवै नहीं. काहेतै? अनेकबार सफल प्रवृत्ति होयकै प्रमात्वनिश्चय होय जावै है, सो प्रमात्वनिश्चय प्रमात्वसंशयका विरोधी है, परंतु जा पदार्थका अपूर्व ज्ञान होवै ताके ज्ञानमें प्रमात्वका संदेह होवै है, सो नहीं हुया चाहिये. काहेतै? अद्वैतमतमें औ प्रभाकरके मतमें तौ ज्ञान स्वप्रकाश है, यातै ज्ञान कदीभी अगृहीत होवै नहीं गृहीतही होवै है, यातै प्रमात्वभी साथिही गृहीत होवै तौ निर्णीत पदार्थका संदेह होवै नहीं, यातै प्रमात्वका संदेह संभवै नहीं. सिद्धांतपक्षमें तौ प्रकाशरूप ज्ञान है, प्रकाशपदार्थका ज्ञानपदार्थसँ भेद नहीं.

प्रभाकरके मतमें सारै ज्ञानतै त्रिपुटीका प्रकाश ॥ ७३ ॥

औ प्रभाकरके मतमें ज्ञानके विषयमें प्रकाश होवै है. प्रकाशका हेतु ज्ञान है. जैसे घटका ज्ञान होवै तब घट ज्ञानतै घटका प्रकाश होवै. तैसे घटका ज्ञान अपने स्वरूपका प्रकाश करै है. औ अपना आश्रय जो आत्मा ताका प्रकाश करै है, सारै ज्ञान त्रिपुटीकूं प्रकाशै है. ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयका समुदाय त्रिपुटी कहिये है. इसरीनिस प्रभाकरके मतमें अपने स्वरूपकूंभी ज्ञान विषय करै है औ अपने प्रमात्वकूं विषय करै है.

मुरारिमिश्रका मत ॥ ७४ ॥

औ मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसायतै होवै है.

औ तिस ज्ञानका प्रकाशक अनुमितिही प्रमात्वका प्रकाश मान्या है, यार्ते अनुव्यवसायसँ उत्तरप्रमात्वका संदेह नहीं हुया चाहिये.

## भट्टका सिद्धांत ॥ ७५ ॥

तैसँ भट्टका यह सिद्धांत है:-घटादिकनके ज्ञानका ज्ञान प्रत्यक्षरूप होवै नहीं. काहेतै?ज्ञानगुण प्रत्यक्षयोग्य नहीं,यार्ते ज्ञानका ज्ञान अनुमिति-रूप होवै है, मानसप्रत्यक्षरूप नहीं. सो अनुमिति ज्ञान इसरीतिसँ होवै है इंद्रियविषयके संयोगतँ प्रत्यक्षज्ञान होवै अथवा अनुमिति ज्ञान होवै सकल ज्ञानतँ घटादिक विषयमें ज्ञातता नाम धर्म उपजै है, इसीवास्ति ज्ञान हुयां पाछै “ज्ञातो घटः ” ऐसा व्यवहार होवै है. ज्ञानसँ प्रथम जो घटइंद्रियक संयोग होवै, तासँ “अयं घटः” ऐसा प्रत्यक्ष होवै है, सो प्रत्यक्षज्ञान समवायसंबंधसँ ज्ञातामें रहै है, विषयतासंबंधसँ घटमें रहै है.जहां विषयता संबंधसँ ज्ञान होवै तहां समवायसंबंधसँ ज्ञातता उपजै है. इसरीतिसँ घटके ज्ञानतँ घटमें ज्ञातता उपजै है. तिस ज्ञातताका उपादानकारण घट है. निमित्तकारण ज्ञान है. असमवायिकारणपरिभाषा भट्टके मतमें है नहीं. उपादान कारणसँ भिन्नकूं निमित्तकारण ही कहै हैं.इसरीतिसँ ज्ञानजन्य ज्ञातता धर्म घटमें होवै है.प्रथम तौ“अयं घटः”इसरीतिसँ घटका प्रकाशक प्रत्यक्ष हुया है. ता प्रत्यक्षसँ घटमें ज्ञातता धर्म उपज्या तब इंद्रियसंयोगतँ तिसी घटका “ज्ञातो घटः”इसरीतिसँ प्रत्यक्ष होवै है.इस रीतिसँ ज्ञानजन्य ज्ञातताका बाह्य इंद्रियसँ प्रत्यक्ष होवै है. औ बाह्य पदार्थके ज्ञानका बाह्य इंद्रियसँ तौ किसीके मतमें प्रत्यक्ष होवै नहीं. न्याया-दिकनके मतमें ज्ञानका मानसप्रत्यक्ष होवै है. भट्टके मतमें घटादिकनके ज्ञानका मानसप्रत्यक्षभी होवै नहीं,परंतु घटादिज्ञानका अनुमानजन्य अनु-मितिज्ञान होवै है.अनुमानका यह आकार है“अयं घटःविषयतासंबंधेन ज्ञानवान्समवायेन ज्ञाततावत्त्वात् । यत्रयत्र समवायेन ज्ञातता तत्र तत्र विषयतासंबंधेन ज्ञानम्” या स्थानमें पुरोवर्ति घट पक्ष है,विषयतासंबंधसे

ज्ञान साध्य है, आगे हेतु दृष्टांत है. अन्य यन्त्रणमें प्रकारांतरसें अनुमान लिख्या है सो कठिन है. औ भट्टके मतमें अनुमानसें ज्ञान जानिये है यह सुगमरीति दिखाई है. इसरीतिसें ज्ञानमाहकसायत्री भट्टके मतमें अनुमान है.

### न्याय वैशेषिक मतका निष्कर्ष ॥ ७६ ॥

या अनुमानतैं ही घटज्ञानके प्रमात्वकाभी ज्ञान होवै है. यातैं ज्ञानकी अनुमिति हुये पाछे प्रमात्वका संदेह भट्टमतमें नहीं हुया चाहिये; यातैं ज्ञानके सकल ज्ञानतैं प्रमात्वका निश्चय होवै नहीं, किंतु सफल प्रवृत्ति हुये पाछे ज्ञानके प्रमात्वका निश्चय होवै है. यह न्यायका औ वैशेषिकका मत है याकूं परतः प्रामाण्यवाद कहै हैं. ज्ञानकी उत्पत्तिकी सामर्थीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं, अधिक सामर्थीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है तैसें अधिक सामर्थीतैं प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है. प्रमात्वकी नाई अप्रमात्वकी परतः उत्पत्ति होवै है औ परतः ज्ञान होवै है, जो ज्ञानकी जनक सामर्थीतैं ज्ञानके अप्रमात्व धर्मकी उत्पत्ति होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा हुये चाहिये यातैं ज्ञानकी जनक सामर्थीसें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवै नहीं, ज्ञानके जनक इंद्रिय अनुमानादिक हैं. तिनमें दोषका सहकार होवै तौ अप्रमात्वसहित ज्ञानकी उत्पत्ति होवै ऐसे दोष नानाविध हैं ।

प्रत्यक्षभ्रम होवै तहां तौ नेत्रादिगत प्रमाण दोषकी नाई विषयगत सादृश्य दोषभी हेतु है, कहूं प्रत्यक्षभ्रममें विषयगत सादृश्य दोषका व्यभिचारभी है. परंतु सदृशमें ही बहुत भ्रम होवै है, यातैं बहुत स्थानमें तौ सादृश्यदोष भ्रमका हेतु है, जहां विसदृशमें भ्रम अनुभवसिद्ध होवै तहां सादृश्य दोष भ्रमका कारण नहीं, एक रूपसें दोष हेतु नहीं, किंतु जिसके हुयां जो भ्रम होवै तिस दोषकूं तिसभ्रमकी कारणता है. परोक्षभ्रमज्ञानमें सादृश्यकी अपेक्षा नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातैं परोक्षज्ञानमें विषयगत दोष हेतु नहीं किंतु अनुमितिभ्रमविषे अनुमान दोष हेतु है, व्याप्य हेतुका ज्ञान अनुमान



है, हेतुमें व्यभिचारादिक दोष न्यायग्रन्थनमें प्रसिद्ध हैं, औ शब्दभ्रम होवै तहां श्रोतामें वाक्यतात्पर्यका अनवधारण दोष है, वक्तृमें विप्रलम्भकता-दिक दोष हैं, शब्दमें अन्यथाबोधकत्वादिक दोष हैं, इसरीतिसें अप्रमा-त्वके हेतुदोष अनुभवानुसारतैं जानने चाहिये.

या प्रसंगमें प्रमात्वकी उत्पत्ति औ अप्रमात्वकी उत्पत्ति कहीं सो विरुद्ध प्रतीत होवै है. भूत भाविष्यत् वर्तमान सकल प्रमामें प्रमात्वधर्म एक है तैसे सकल अप्रमामें अप्रमात्वभी एक है. तिनकी उत्पत्ति कहना संभवै नहीं तथापि अपने कारणतैं ज्ञान उपजै तब कोई ज्ञानप्रमा होवै है कोई अप्रमा होवै है. प्रमात्वविशिष्ट प्रमा होवै है, अप्रमात्वविशिष्ट अप्रमा होवै है. इसरीतिसें ज्ञानमें प्रमात्व औ अप्रमात्व धर्मकी विलक्षणता ज्ञानकी जनक सामग्रीके अधीन है. कहूं ज्ञानकी ऐसी सामग्री है, जातैं प्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है, औ कहूं ऐसी सामग्री है, जातैं अप्रमात्व-विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्ति होवै है, यातैं ऐसा मानना चाहिये, प्रमात्वधर्म तौ एक है, सकल प्रमामें ताका संबंध है, परंतु प्रमात्वका संबंध सामग्रीके अधीन है, इसरीतिसें ज्ञानमें प्रमात्वकी प्रयोजक सामग्री होनेतै प्रमात्वकी उत्पत्ति कहीं है. तैसे अप्रमात्वका प्रयोजक दोष है, यातैं दोषजन्य अप्र-मात्व कहिये है, दोषजन्य कहनेका दोष प्रयोज्यमें तात्पर्य है, औ तिनके ज्ञानकी तौ मुख्य उत्पत्ति संभवै है.

यद्यपि सिद्धांतमें साक्षीभास्य प्रमात्व है, यातैं प्रमात्वके ज्ञानकीभी उत्पत्ति कहें साक्षीकी उत्पत्ति सिद्ध होवै है सो बनै नहीं. तथापि वृत्तिमें आरुढसाक्षी प्रमात्वादिकनकूं प्रकाशै है, यातैं वृत्तिभी ज्ञान कहिये है, ताकी उत्पत्ति संभवै है. यह वार्ता पूर्व कही है, तथापि उक्त अर्थके कथनतैं श्रोता अध्येताकूं बोध दृढ होवै है. शास्त्रीय अर्थके मंदसंस्कारवाले पुरुषकूं बारंबार कहनेतैं अनायासतैं बोध होवै हैं. यातैं इस प्रकरणमें अनेक अर्थ बारंबार कहे हैं, पुनराक्ते दोष नहीं. इस

रीतिसे न्यायमतमें परतः प्रामाण्यवाद मान्या है औ स्वतः प्रामाण्यवादमें संशयकी अनुपपत्ति दोष कहा है—

### न्याय वैशेषिक मतका खंडन ॥ ७७ ॥

सो सकल असंगत है. प्रमात्वका ज्ञान तो पाछै कहेंगे, प्रथम तो अनुव्यवसाय ज्ञानतै ज्ञानका प्रकाश होवै है; यह कथन असंगत है. काहेतै ? जो अप्रकाश स्वभाव ज्ञान होवै तो ताके संबंधतै घटादिकनका प्रकाश नहीं होवैगा. औ जो पूर्व कहा घटादिकनके प्रकाशमें ज्ञान अपने प्रकाशकी अपेक्षा करें नहीं. जैसे घटादिक अज्ञातभी स्वकार्य करें हैं. तैसे ज्ञानभी अज्ञात हुया विषयका प्रकाशरूप स्वकार्य करै है; सो संभवै नहीं. काहेतै ? सारे भौतिक ज्योति आप प्रकाशरूप हुये अन्यकूं प्रकाशै हैं, प्रकाशहीन ज्योतिसे किसीका प्रकाश देख्या नहीं. जो प्रकाशहीनभी स्वभावबलतै स्वसंबंधीका प्रकाश करै तो सुवर्णस्थ ज्योतिर्भागतैभी सुवर्णसंबंधी घटादिकनका प्रकाश हुया चाहिये स्वरूपप्रकाशतै प्रकाशमान भौतिक ज्योतिसे घटादिकनका प्रकाश देख्या हैं; औ स्वरूपप्रकाशतै अप्रकाशमान सुवर्ण-रजतादिरूप ज्योतिसे किसीका प्रकाश देख्या नहीं, यातै स्वरूपप्रकाशतै प्रकाशमान ज्ञानके संबंधसे घटादिकनका प्रकाश होवै यह मानना चाहिय यातै प्रकाशस्वभावज्ञान है. केवल दृष्टांतबलसे ज्ञानकूं स्वप्रकाशता नहीं मानै है; किंतु अनुभवसेभी स्वप्रकाशता सिद्ध होवै है. जहां दुर्बोध अज्ञात पदार्थका पुरुषकूं ज्ञान होयकै “ज्ञातत्वं ज्ञातं नावशिष्यते ज्ञातुम्” ऐसा वाक्य हर्षसे कहै ताकूं अन्य पुरुष कहै:—“एतदज्ञानं ज्ञातुमवशिष्यते” इस वाक्यकूं सुनिकै हास्य करै है; यातै ज्ञानका प्रकाशताके अनुभवसिद्ध है. ज्ञानके प्रकाशकी अवशेषता सुनिकै हँसै है; और “घटज्ञानं ज्ञातं न वा” इसवाक्यके वक्तृकूं निर्वुद्धि कहै हैं; यातै कदाचित्भी ज्ञानमें अज्ञातता नहीं. अज्ञातताके अभावतै ज्ञानगोचर अनुव्यवसाय होवै है; यह कथन असंगत है औ किसी पुरुषकूं ऐसा मंदह होवै नहीं, भेरकूं घटका ज्ञान हुया है

अथवा नहीं हुआ. जो घटका ज्ञान अज्ञात होवै तो कदाचित् सदेहभी हुआ चाहिये, यातें ज्ञान अज्ञात होवै नहीं ज्ञानका प्रकाश अनुव्यवसाय होवै है; यह कथन असंगत है. औ जो ऐसैं कहै:-ज्ञानगोचरज्ञान नहीं होवै तो "अयं घटः घटमहं जानामि" इसरीतिसें ज्ञानमें विलक्षणताप्रतीति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं? न्यायमतमें तो प्रथमज्ञानका विषय घट है, द्वितीयज्ञानका विषय घटज्ञान है, यातें विषयभेदतैं ज्ञानोंकी विलक्षणता संभवै है औ स्वप्रकाश ज्ञानवादीके मतमें ज्ञानका विषय ज्ञान होवै नहीं. दोनूं ज्ञानोंका विषय घट होनेतैं विषयभेदके अभावतैं विलक्षणप्रतीति नहीं हुई चाहिये, यह शंकाभी संभवै नहीं. जैसे एकही घटका कदाचित् "अयं घटः" ऐसा ज्ञान होवै है, कदाचित् "अनित्यो घटः" ऐसा ज्ञान होवै है, तहां विषयके भेदविना विलक्षणज्ञान होवै है; परंतु प्रथमज्ञानमें घटकी अनित्यता भासै नहीं. औ द्वितीय ज्ञानमें घटकी अनित्यता भासै है, तैसें "अयं घटः" या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासै नहीं. औ "घटमहं जानामि" या ज्ञानमें घटकी ज्ञातता भासै है. ज्ञानजन्यप्रकटताकूं ज्ञातता कहैं हैं. द्वितीयज्ञानका विषय घटवृत्ति ज्ञातता है, घटका ज्ञान नहीं, इसीवास्ते घटज्ञानसें उत्तरकालमें कदाचित् "घटमहं जानामि" ऐसा ज्ञान होवै है. कदाचित् "ज्ञातो घटः" ऐसा प्रत्यक्ष होवै है. "ज्ञातो घटः" या प्रत्यक्षका विषय घटकी ज्ञातता है. यह अर्थ भट्टकूं संमत है औ अनुभावानुसारी है, काहेतैं? जैसे "अनित्यो घटः" या कहनेतैं अनित्यपदार्थमें विशेषण अनित्यत्वकी प्रतीति घटमें सर्वकूं संमत है, तैसें "ज्ञातो घटः" या कहनेतैं ज्ञातपदार्थमें विशेषण ज्ञातत्वकी घटमें प्रतीति सर्वानुभवसिद्ध है. "ज्ञातो घटः" इस ज्ञानके अवसरमें "घटमहं जानामि" यह ज्ञान होवै है यातें "घटमहं जानामि" यह ज्ञानभी घटकी ज्ञातताकूं विषय करै है; इसरीतिसें ज्ञानगोचरज्ञान नहीं मानैं तोभी "अयं घटः" "घटमहं जानामि" इसरीतिसें विलक्षण ज्ञान संभवै है; यातें अनुव्यवसायज्ञानका विषय ज्ञान है यह नैयायिकमत असंगत है.

## मुरारिमिश्रके मतका खंडन ॥ ७८ ॥

तैसैं मुरारिमिश्रका मतभी या प्रसंगमें नैयायिकमततुल्य है; यातैं असंगत है. यद्यपि मुरारिमिश्रके मतमें ज्ञानप्रकाशक अनुव्यवसायतैं ही प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना न्यायमतसैं विशेष है, तथापि यह विशेष अकिंचित्कर है. काहेतैं? अप्रकाश स्वभावज्ञानका अनुव्यवसायतैं प्रकाश होवै है या अंशमें न्यायके तुल्य होनेतैं असंगत है.

## भट्टमतखंडन ॥ ७९ ॥

तैसैं भट्टके मतमें अनुमितिसैं ज्ञानका परोक्ष प्रकाश होवै है यह न्यायतैंभी असंगत है. काहेतैं? तिसके मतमेंभी ज्ञानका प्रकाश जो अनुमिति तासैं प्रमात्वका प्रकाश होवै है इतना अंश तौ न्यायसैं विलक्षण है; सिद्धांत अनुकूल है, तथापि घटादिक विषयकू अपरोक्षता करनेवाले प्रत्यक्षज्ञानका अनुमितिरूप परोक्ष प्रकाश होवै है, यह कथन हास्यका आस्पद है.

## प्रभाकरमतका खंडन ॥ ८० ॥

तैसैं प्रभाकरके मतमें घटज्ञानादिक अपने प्रकाशमें अनुव्यवसायकी अपेक्षा करै नहीं. इतने अंशमें सिद्धांतके अनुकूल है औ प्रमात्वग्रहमें ज्ञानग्राहक सामग्रीतैं अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इस अंशमेंभी सिद्धांतके अनुकूल है; तथापि प्रभाकरमतभी श्रद्धायोग्य नहीं. काहेतैं ? सकलज्ञान स्वप्रकाश हैं औ त्रिपुटीविषयक हैं, केवल विषयगोचर कोई ज्ञान होवै नहीं सारे ज्ञान “घटमहं जानामि” इसरीतिसैं त्रिपुटीगोचर होवै है. “अयं घटः” इसरीतिसैं केवल विषयगोचर ज्ञान अप्रासिद्ध है. घटसैं इंद्रियका संबंध हुये घटका ज्ञान होवै सो घटकू अपने स्वरूपकू तथापि अपने आश्रय आत्माकू विषय करै है, तैसैं घटका ज्ञानही अपने धर्म प्रमात्वकू विषय करै है; इसरीतिसैं घटका ज्ञान अपने प्रकाशमें अन्यकी अपेक्षा करै नहीं इतना अंश तौ समीचीन है; परंतु अपना प्रकाश आप करै है, यह विरुद्ध है. एक क्रियाकी जो कर्ता होवै सो कर्म होवै नहीं; यातैं

प्रकाशका कर्ता आप औ प्रकाशका कर्मभी आपही; यह कथनभी विरुद्ध है. औ सिद्धांतमें तौ ज्ञान प्रकाशरूप है, यातैं उक्त विरोध नहीं. इस रीतिसैं प्रकाशरूप ज्ञानकूं नहीं मानैं सो मत सकल अशुद्ध है. यातैं ज्ञानका अनुव्यवसायतैं प्रकाश होवै है, यह नैयायिक वचन असंगतहै

**स्वतः प्रामाण्यवादका अंगीकार और सिद्धांतमतमें  
उक्त संशयानुपपत्तिरूप दोषका उद्धार ॥ ८१ ॥**

औ ज्ञानग्रहकालमें प्रमात्वका ग्रह होवै तौ संशयानुपपत्ति होवैहै या-  
का यह समाधान है:-ज्ञानकी ग्राहकसामर्थीतैं प्रमात्वका ग्रह होवैहै,  
परंतु दोषाभावसहित ज्ञानसामर्थीतैं प्रमात्वका ग्रह होवैहै यह आगे कहेंगे  
जहां संशय होवै तहां दोषाभाव नहीं. जो दोष नहीं होवै तौ संशय  
संभवै नहीं. काहेतैं ? संशयज्ञानभी भ्रम है औ भ्रमकी उत्पत्तिमें दोष  
हेतु है, यातैं संशय स्थलमें दोषाभाव संभवै नहीं. औ प्रमात्वज्ञानमें दोषा-  
भाव हेतु है, यातैं जहां संशय होवैहै तहां प्रमात्वका ज्ञान नही होवै है,  
यातैं संशय संभवै है, सिद्धांतमें वृत्तिरूपज्ञानका साक्षीसैं प्रकाश होवैहै,  
यातैं ज्ञानग्राहक सामर्थी साक्षी है, तासैंही वृत्तिज्ञानके प्रमात्वका ग्रह  
होवै है, परंतु किसी स्थानमें ज्ञान तौ प्रमा होवैहै ऐसा विलक्षण दोष  
होवै. जासैं अनिर्वचनीय भ्रमकी तौ उत्पत्तिहोवै नहीं. यातैं ज्ञान तौ प्रमा  
हुया ताके प्रमात्वका प्रकाश साक्षी करै तिसमें प्रतिबंधक होय जावै;  
यातैं ज्ञानग्राहक साक्षी तौ है, प्रमात्वका ग्रहण होवै नहीं, इसकारणतैं उक्त  
लक्षणकी अव्याप्ति होवैहै, ज्ञानग्राहक सकल सामर्थीतैं प्रमात्वके ग्रहकूं स्वतो-  
ग्रह कहैंहैं उक्तस्थलमें ज्ञानग्राहक सामर्थीतैं प्रमात्वग्रह हुया नहीं, यातैं अव्याप्ति  
है, तथापि दोषाभावसहित ज्ञानग्राहक सामर्थीतैं प्रमात्वका ग्रह होवै ताकूं  
स्वतः प्रामाण्यग्रह कहैं हैं. उक्त स्थलमें दोषाभावसहित सामर्थी नहीं;  
किंतु दोषसहित सामर्थी है; यातैं उक्त स्थलमें लक्ष्य नहीं; या कारणतैं  
अव्याप्ति नहीं. इसरीतिसैं ज्ञानके प्रमात्वका प्रकाशक तौ दोषाभावसहित



साक्षी है औ अप्रमात्वका ग्रह तौ साक्षीसँ होवै नहीं. काहेतै ? भ्रमका लक्षण दोषजन्यत्व है अथवा निष्फल प्रवृत्तिजनकत्व है अथवा अधिष्ठानसँ विषम सत्तावालेका अवभास है ? इसरीतिसेँ दोषघटित निष्फल प्रवृत्तिघटित विषमसत्ताघटित भ्रमके लक्षण हैं सो दोषादिक साक्षीके विषय नहीं, यातैँ दोषादिघटित अप्रमात्वभी साक्षीका विषय नहीं; यातैँ अप्रमात्वका ज्ञान तौ नैयायिककी नाई निष्फलप्रवृत्ति देखिकै होवै है, तैसेँ अप्रमात्वकी उत्पत्तिभी ज्ञानकी सामान्य सामर्थीतैँ होवै तौ सकल ज्ञान अप्रमा हुये चाहिये; यातैँ दोषसहित ज्ञानकी उत्पादक सामर्थीतैँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै याका अर्थ यह है:—दोष सहित नेत्रानुमानादिकनतैँ अप्रमा ज्ञानकी उत्पत्ति होवैहै, अप्रमात्वविशिष्ट भ्रमज्ञानकी उत्पत्ति ही या प्रकरणमें अप्रमात्वकी उत्पत्ति कहिये है. औ प्रमात्वकी उत्पत्ति तौ ज्ञानकी सामान्य सामर्थीतैँ ही होवैहै.

न्यायमत ( परतःप्रामाण्यवाद ) में दोष ॥ ८२ ॥

औ जो प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुण कारण कहा सो संभवै नहीं. काहेतैँ ? प्रत्यक्षस्थलमें अधिक अवयवनतैँ इंद्रियका संयोग गुण कहा सो निरवयव रूपादिके प्रत्यक्षमें संभवै नहीं. औ अनुमितिमें व्याप्य हेतुका पक्षमें ज्ञान गुण कहा सोभी संभवै नहीं; काहेतैँ ? जहां वह्निसहित पर्वतमें धूलिपटलमें धूमभ्रम होयकै वह्निका ज्ञान होवै तहां उक्त गुण तौ नहीं है; औ वह्निकी अनुमिति प्रमा होवै है, यातैँ प्रमात्वकी उत्पत्तिमें गुणकुं जनकता कहना संभवै नहीं. किंतु ज्ञानसामान्यकी सामर्थीतैँ प्रमात्वकी उत्पत्ति होवै है.

औ जो ऐसेँ कहै:—ज्ञानसामान्यकी सामर्थीतैँ प्रमात्वकी उत्पत्ति मानैँ तौ भ्रमस्थलमें भी ज्ञानसामान्यसामर्थी होनेतैँ प्रमाज्ञान हुया चाहिये, ताका यह समाधान है:—दोष होवै तहां प्रमाज्ञान होवै नहीं, यातैँ प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोष प्रतिबंधक है. औ सकल कार्यकी

उत्पत्तिमें प्रतिबंधकाभाव हेतु है, यातें दोषाभावसहित ज्ञानकी सामग्रीतें प्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै. इहां प्रमात्वकी उत्पत्ति कहनेसे प्रमात्वविशिष्ट-ज्ञानकी उत्पत्तिमें तात्पर्य है; यातें प्रमात्वधर्मकी उत्पत्तिकथन असंगत नहीं. रीतिसे इस दोषाभावसहित जो ज्ञानकी उत्पादक नेत्रादिरूप सामग्री तासे प्रमाज्ञानकी उत्पत्ति होनेतें प्रमात्वकी उत्पत्ति स्वतः होवै है.

यद्यपि ज्ञान सामान्यकी सामग्री इंद्रियअनुमानादिक हैं, सामान्यज्ञान-का कारण दोषाभाव नहीं औ प्रमात्वकी उत्पत्तिमें दोषाभावभी कारण कहा यातें सामान्यसामग्रीतें अधिकरणजन्य होनेतें परतः प्रामाण्यका अंगीकार हुया, तथापि ज्ञानसामान्यकी सामग्रीतें अधिक भावकी अपेक्षा होवै तो परतःप्रामाण्य होवैहै; अभावरूपदोषाभावकी अपेक्षातें परतः प्रामाण्य होवै नहीं. तैसे ज्ञानकी ग्राहक सामग्री साक्षी है. दोषाभावसहित साक्षीसे ज्ञानके प्रमात्वका ज्ञान होवै है औ दोषसहित इंद्रिय अनुमानादि-रूपज्ञानकी उत्पादक सामग्रीतें अप्रमात्वकी उत्पत्ति होवैहै. ज्ञानसामान्यकी सामग्री इंद्रिय अनुमानादिक है, तिनतें दोष पर है, यातें अप्रमात्वकी उत्पत्ति-परतें होवै है. औ भ्रम होयके प्रवृत्ति हुये फलका लाभ नहीं होवै, तब अप्र-मात्व अनुमिति ज्ञान होवै सो अनुमानसे होवै है; और ज्ञानग्राहकसामग्री साक्षीसे अनुमानभिन्न है यातें अप्रामाण्यग्रहभी परतें होवै है. अनुमा-नका आकार यह है:—“इदं जलज्ञानं अप्रमा निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वात् । यत्र यत्र निष्फलप्रवृत्तिजनकत्वं तत्र तत्र अप्रमात्वम् । यथा भ्रमांतरम्” इस रीतिसे ज्ञानकी उत्पत्तिकालमें ही साक्षीसे ज्ञानके स्वरूपका प्रकाश होवैहै औ ज्ञानवृत्ति प्रमात्वका प्रकाश होवै है.

अख्यातिवादीके वचनका परिहार ॥ ८३ ॥

निश्चयज्ञानका संशयज्ञानसे विरोध है, यातें प्रमात्वका निश्चय हुया प्रमात्वका संदेह होवै नहीं, यातें भ्रमत्व संदेहसे निष्कंप प्रवृत्तिका अभाव होवैगा; यह अख्यातिवादीका वचन असंगत है. यद्यपि प्रमात्व संशयका

विरोधी प्रमात्वनिश्चय है, भ्रमत्वसंशयका विरोधी प्रमात्वनिश्चय नहीं. काहेतै? समानविषयमें संशय औ निश्चय विरोधी होवै हैं. प्रमात्वनिश्चय औ भ्रमत्वसंशयके विषय प्रमात्व औ भ्रमत्व भिन्न हैं यातैं अख्यातिवादी कथित वचन संगत है, तथापि जिस ज्ञानमें प्रमात्वनिश्चय होवै तिस ज्ञानमें भ्रमत्वका निश्चय औ भ्रमत्वका संदेह होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है, यातैं भ्रमत्वसंदेहकाभी विरोधी है, औ विचार करै तौ प्रमात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं एकही पदार्थ है. काहेतैं ? “एतदज्ञानं प्रमा न वा” यह प्रमात्व संशयका आकार है. यामैं विरोधिकोटी प्रमात्व है औ निषेधकोटी भ्रमत्व है. काहेतैं ? ज्ञानमें प्रमात्वका निषेध करै भ्रमत्वही शेष रहै है. तैसें “एतदज्ञानं भ्रमो न वा” यह भ्रमत्वसंशयका आकार है यामैं विधिकोटी भ्रमत्व है निषेधकोटी प्रमात्व है. ज्ञानमें भ्रमत्वका निषेध करै तौ प्रमात्वकाही शेष रहै है; इसरीतिसैं दोनूं संशयमें भ्रमत्व प्रमात्व कोटि समान हैं, यातैं प्रमात्वसंशय औ भ्रमत्वसंशयका भेद नहीं, तथापि जामैं विधिकोटी प्रमात्व है सो प्रमात्वसंशय कहिये है, जामैं विधिकोटी भ्रमत्व है सो भ्रमत्वसंशय कहिये है, या प्रकारसैं प्रमात्व संशय औ भ्रमत्वसंशयका विषय समान होनेतैं प्रमात्वनिश्चय हुआं जैसें प्रमात्वसंशय होवै नहीं तैसें भ्रमत्वसंशयभी होवै नहीं; यातैं सिद्धांतमतमें भ्रमज्ञानकूं मानै तौभी निष्कंपप्रवृत्ति संभवै है. अनिर्वचनीयका निश्चय भ्रमनिश्चय है.

भ्रांतिज्ञानकी त्रिविधता औ वृत्तिभेदका उद्धार ॥ ८४ ॥

इसरीतिसैं संशयनिश्चयभेदसैं भ्रमज्ञान दो प्रकारका है. तर्कज्ञानका भ्रम निश्चयके अंतर्भूत है. काहेतैं ? व्याप्यके आरोपतैं व्यापकका आरोप तर्क है. जैसें “यदि वह्निर्न स्यात्तदा धूमोऽपि न स्यात्” ऐसा ज्ञान धूमवह्निसहितदेशमें होवै सो तर्क है, तहां वह्निका अभाव व्याप्य है, धूमका अभाव व्यापक है, वह्न्यभावके आरोपतैं धूमाभावका आरोप होवै है, वह्निधूमके होनेतैं वह्न्यभावका औ धूमाभावका ज्ञान है, यातैं भ्रम है

बाध होनेतैं भ्रम होवै ताकूं आरोप कहैं हैं; इहां धूमवह्निका सद्भाव है, यातैं तिनके अभावका बाध है, ताके होनेतैं भी पुरुषकी इच्छातैं वह्निके अभावके औ धूमाभावका भ्रमज्ञान होवै है यातैं आरोप है. इस रीतिसें आरोपस्वरूप तर्कभी भ्रमके अंतर्भूत है, पृथक् नहीं. वृत्तिके प्रसिद्ध भेद कहे औ अवांतर भेद अनंत है.

इति श्रीमन्निश्चलदाससाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे वृत्तिभेदनिरूपणप्रसंगप्राम-

सत्ख्यात्यादिनिराकरणागताख्यातिनिराकरणप्रयोजकस्वतः-

प्रमात्वप्रमाणनिरूपणं नाम सप्तमः प्रकाशः ॥ ७ ॥

## अथ जीवेश्वरस्वरूपवृत्तिप्रयोजनसहित- कल्पितनिवृत्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमप्रकाशप्रारम्भः ।

अज्ञानविषे विचार,

वृत्तिके प्रयोजन कहनेकी प्रतिज्ञा ॥ १ ॥

सप्तम प्रकाशमें वृत्तिका स्वरूप कहा, अब अष्टम प्रकाशमें वृत्तिका प्रयोजन कहते हैं. अज्ञानकी निवृत्ति वृत्तिका मुख्य प्रयोजन है. घटादिक अनात्माकार वृत्तिसें घटादिक अवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. अखंड ब्रह्माकारवृत्तिसें निरवच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै है.

अज्ञानका आश्रय औ विषय ॥ २ ॥

वाचस्पतिके मतमें वृत्तिसें नाशय अज्ञानका आश्रय जीव है औ विषय ब्रह्म है. विवरणकारादिकनके मतमें अज्ञानका आश्रय औ विषय शुद्धचेतन है. जैसें ज्ञानरुत घटादिकनका प्रकाश ज्ञानकी विषयता कहिये है, तैसें अज्ञानरुत स्वरूपका आच्छादनही अज्ञानकी विषयता है. जीवभाव ईश-भाव अज्ञानाधीन हैं यातैं अज्ञानरुत जीव अज्ञानका आश्रय संभवै नहीं; इस अर्थके ज्ञानमें उपयोगी प्रथम जीव ईश्वरका स्वरूप निरूपण करेंगे.

## अज्ञानका निरूपण ॥ ३ ॥

जीवईश्वरके निरूपणमें उपयोगि अज्ञानका निरूपण करें हैं. अज्ञान, अविद्या, प्रकृति, माया, शक्ति, ये नाम एकही पदार्थके हैं माया अविद्याका भेदवाद एकदेशीका है. नैयायिकादिक ज्ञानाभावकूं ही अज्ञान कहें हैं. सिद्धांत मतमें आवरण विक्षेपशक्तिवाला अनादिभावरूप अज्ञान पदार्थ है विसासैं नाश्य होनेतैं अविद्या कहें हैं, प्रपंचका उपादान होनेतैं प्रकृति कहें हैं, दुर्घटकूंभी संपादन करै यातैं माया कहें हैं, स्वतंत्रताके अभावतैं शक्ति कहें हैं.

## अज्ञानकी अनादिभावरूपतामें शंका ॥ ४ ॥

अज्ञानकूं अनादिभावरूपता कथन संभवै नहीं. काहेतैं ? यह अद्वैत ग्रंथका लेख है:—चेतनसैं भिन्न वा अभिन्न अज्ञान है यह दोनूं पक्ष संभवै नहीं. काहेतैं ? “नेह नानास्ति किंचन” इत्यादिक श्रुतिवचनतैं चेतनसैं भिन्नका निषेध है, औ जड चेतनका अभेद संभवै नहीं; औ भिन्नत्वअभिन्नत्वका परस्पर विरोध होनेतैं चेतनसैं भिन्नाभिन्न अज्ञान है यह कथनभी संभवै नहीं, तैसैं अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिविरोधसैं अज्ञानकूं सत्स्वरूपता संभवै नहीं, प्रपंचकारणताके असंभवतैं तुच्छतास्वरूप असत्स्वरूपता संभवै नहीं, परस्परविरोधी धर्म एकमें संभवै नहीं, यातैं सत् असत् उभयरूप कहना संभवै नहीं. तैसैं अज्ञानकूं सावयव मानैं तौ न्यायमतमें तौ द्रव्य आरंभक उपादानकूं अवयव कहें हैं. सांख्यादिकमतमें द्रव्यरूप परिणाम वाले उपादानकूं अवयव कहें हैं. उपादानकूं ही अवयव कहें तौ शब्दका उपादान आकाशभी शब्दका अवयव होवैगा. तैसैं अपने गुणक्रियाके उपादानकारण घटादिकभी रूपादि गुणनके औ चलनरूप क्रियाके अवयव होवेंगे यातैं द्रव्यके उपादानकारणकूं अवयव कहें हैं, अन्यके उपादानकूं अवयव कहै नहीं. अवयवजन्यकूं सावयव कहें हैं. जो अविद्या द्रव्य होवै तौ सावयवता संभवै, अविद्यामें द्रव्यत्व संभवै नहीं. काहेतैं ? नित्यअनित्यभेदसैं

द्रव्य दो प्रकारका होवैहै. जो अवियाकूं नित्यद्रव्यरूप मानें तो सावयवत्व कथन असंगत है.—तैसैं ज्ञानमें अवियाका नाश नहीं हुया चाहिये. अनित्य द्रव्यरूप मानें तो ताके अवयवी आत्मासैं भिन्न होनेतैं अनित्यही होवैगे औ अवयवके अवयवभी अनित्य होनेतैं अनवस्था होवैगी औ अंत्य अवयवकूं परमाणुकी नाई नित्य मानें तो अद्वैतप्रतिपादक श्रुतिवचनका विरोध होवैगा. न्यायमतमें नित्य परमाणुका औ सांख्यमतमें नित्यप्रधानका अंगीकार श्रुतिविरुद्ध है. इसरीतिसें द्रव्यत्वके अभावतैं अज्ञानमें सावयवत्व संभवै नहीं, तैसैं उपादानताके असंभवतैं निरवयव अज्ञान है, यह कथन भी संभवै नहीं. सावयवही उपादानकारण होवै है. औ न्यायमतमें शब्दका उपादानकारण आकाश निरवयव मान्या है. सोभी “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः” इस श्रुतिसें विरुद्ध है. तैसैं द्रव्यणुकका उपादानकारण परमाणु निरवयव मान्या है सोभी निरवयव परमाणुके संयोग असंभवादि-दोषतैं सूत्रकारनैं शारीरक शास्त्रके द्वितीयाध्यायस्थ द्वितीय पादमें विषय कन्या है, यातैं प्रपंचके उपादान अज्ञानकूं निरवयवता संभवै नहीं, औ अज्ञानकूं प्रपंचकी उपादनता “मायां तु प्रकृतिं वियात्” इस श्रुतिमें प्रसिद्ध है. माया औ अज्ञानका भेद नहीं. इसरीतिसें अज्ञानमें सावयवता अथवा निरवयवता संभवै नहीं. तैसैं परस्परविरुद्ध उभयरूपताभी संभवै नहीं. इस रीतिसें किसी धर्मसें अज्ञानका निरूपण अशक्य होनेतैं ताकूं अनिर्वचनीय कहैहैं. इस प्रकारका लेख बहुत ग्रंथनमें है, यातैं अनिर्वचनीय अज्ञानकूं अनादिभावरूपताकथन संभवै नहीं, भावरूपता कहनेतैं सत्तरूपता सिद्ध होवैहै औ सत्तरूपताका निषेध किया है.

उक्त शंकाका समाधान ॥ ५ ॥

जैसैं सत्त्विलक्षण अज्ञान है तैसैं असत्त्विलक्षणभी है. यातैं अबाध्य-रूप सत्त्व तो अज्ञानमें नहीं है, परंतु तुच्छरूप असत्त्वमें विलक्षणतारूप सत्त्वका अज्ञानमें अंगीकार है इसीवास्ते सत् असत्सैं विलक्षण अनिर्वच-



नीय अज्ञान है; सर्वथा वचनके अगोचरकूं अनिर्वचनीय नहीं कहें हैं, किंतु पारमार्थिक सत्स्वरूप ब्रह्मसैं विलक्षण औ सर्वथा सत्तास्फूर्तिशून्यराशशृंगादिक असत्सैं विलक्षणही अनिर्वचनीय शब्दका पारिभाषिक अर्थ है; यातैं अनादिभावरूपताकथन संभवै है औ नैयायिकादिकनके मतमें जैसे निषेधमुख्य प्रतीतिका विषय ज्ञानाभावरूप अज्ञान है. तैसा अत्रै-तग्रंथनमें अज्ञानशब्दका अर्थ नहीं है; किंतु ज्ञानबाध्य रज्जुसर्पादिक जैसे विधिमुख्य प्रतीतिके विषय हैं तैसे ज्ञानसैं निवर्तनीय विधिमुख्य प्रतीति-का गोचर अज्ञान है. अज्ञानशब्दमें अकारका विरोधी अर्थ है यह पूर्व कहा है, यातैं अज्ञानमें भावरूपता कथन संभवै है. औ प्राचीन आचार्य विवरण-कारादिकोंने अत्यंत उद्घोषतैं प्रकाशविरोधी अंधकारकूं भावरूपता प्रति-पादन करिकै ज्ञानविरोधी अज्ञानकूं भावरूपताही प्रतिपादन करी है, यातैं अज्ञानकूं भावरूपता श्रवण करें तौ उत्कर्ष होवै ते अल्पभुत है. इसरीतिसैं भावरूप अवज्ञान है, उत्पत्तिरहित होनेतैं अनादि है औ घटकी नाई अव-यवसमवेतरूप सावयव नहीं है तथापि अंधकारकी नाई सांश है.

### जीव औ ईश्वरविषे विचार,

माया अविद्यापूर्वक जीव ईश्वरके रूपमें च्यारि पक्ष ॥ ६ ॥

शुद्धचेतनके आश्रित मूलप्रकृतिमें चेतनका प्रतिबिंब ईश्वर है अवारण-शक्तिविशिष्ट मूलप्रकृतिके अंशनकूं अविद्या कहें हैं अविद्यारूप अनंत अंशनमें चेतनके अनंत प्रतिबिंब जीव कहें हैं औ तत्त्वविवेक ग्रंथनमें इसरीतिसैं जीव ईश्वरका निरूपण है. जगत्का मूलभूतप्रकृतिके दो रूप कल्पित हैं, इसीवास्तै मूलप्रकृतिके प्रसंगमें “माया चाविद्या च स्वप्न-मेव भवति” यह श्रुति है “स्वयमेव” कहिये जगत्का मूलप्रकृति आपही मायारूप अविद्यारूप होवै है शुद्धसत्त्वप्रधान माया है, मलिनस-त्त्ववाली अविद्या है. रजोगुणतमोगुणसैं अभिभूत सत्त्वकूं मलिनसत्त्व कहें हैं, जासैं रजोगुण तमोगुण अभिभूत होवै ताकूं शुद्धसत्त्व कहें हैं,

तिरस्कृतकं अमिभूत कहैं हैं. उक्तरूपमायामैं प्रतिबिंब ईश्वर है औ वियामैं प्रतिबिंब जीव है. ईश्वरकी उपाधि मायाका सत्त्व शुद्ध होनेतैं ईश्वर सर्वज्ञ है. जीवकी उपाधि अविद्याका सत्त्व मलिन है, यातैं जीव अल्पज्ञ है. कोई ग्रन्थकार इसरीतिसैं कहैं हैं:-उक्त श्रुतिमें दोरूप-वाली प्रकृति कही है, तामैं यह हेतु है:-विशेषशक्तिकी प्रधानतासैं माया कहैं हैं, आवरणशक्तिकी प्रधानतासैं अविद्या कहैं हैं, ईश्वरकी उपाधि मायामैं आवरण शक्ति नहीं, यातैं मायामैं प्रतिबिंब ईश्वरकूं अज्ञता नहीं औ आवरणशक्तिमती अविद्यामें प्रतिबिंब जीवकूं अज्ञता है. औ संक्षे-पशारीरकमें यह कहा है:-जीवकी उपाधि कार्य है औ ईश्वरकी उपाधि कारण है, इसप्रकारसैं श्रुति कहै है; यातैं मायामैं प्रतिबिंब ईश्वर है, अन्तःकरणमें प्रतिबिंब जीव है- या प्रसंगमें प्रतिबिंबकूं जीव कहैं अथवा ईश्वर कहैं, तहां केवल प्रतिबिंबकूं जीवता अथवा ईश्वरता दृष्ट नहीं है, किंतु प्रतिबिंबत्वविशिष्ट चेतनकूं जीवता औ ईश्वरता जाननी. काहेतैं ? केवलप्रतिबिंबकूं जीवता ईश्वरता होवै तौ जीववाचक पद औ ईश्वरवाचक-पदमें भागत्यागलक्षणाका असंभव होवैगा. औ परमाथ तौ यह है:- पूर्वउक्त च्यारिही पक्षनमें बिंबप्रतिबिंबका अभेदवाद है, या वादमें प्रतिबिंब मिथ्या नहीं है किंतु ग्रीवास्थ मुखमेंही प्रतिबिंबत्वप्रतीति होवै है, सो भ्रमरूप प्रतीति होवै है; यातैं प्रतिबिंबत्व धर्म तौ मिथ्या है औ स्वरूपसैं प्रतिबिंब मिथ्या नहीं. यह अर्थ आगे स्पष्ट होवैगा.

उक्तच्यारिपक्षनमें मुक्त जीवनका शुद्धब्रह्मसैं अभेद ॥ ७ ॥

उक्त च्यारि पक्षनमें जीव ईश्वर दोनूकूं प्रतिबिंब मानैं हैं, यातैं मुक्त जीवनका प्राप्य शुद्ध ब्रह्म है ईश्वर नहीं. काहेतैं ? एक उपाधिका विनाश होवै तब तिस उपाधिके प्रतिबिंबका अपरप्रतिबिंबसैं अभेद होवै नहीं, किंतु अपने बिंबसैं अभेद होवै है. ईश्वरभां प्रतिबिंब है, यातैं जीवरूप प्रतिबिंबकी उपाधिका नाश हुयें प्रतिबिंब रूप ईश्वरसैं संभवै नहीं, किंतु बिंबभूत शुद्ध ब्रह्मसैं ही अभेद होवै है.

उक्त च्यारि पक्षनमें षट् अनादिपदार्थ कहिके  
त्रिविध चेतनका अंगीकार ॥ ८ ॥

इसरीतिसें उक्त पक्षनमें जीव ईशशुद्ध ब्रह्मभेदसें त्रिविधचेतनका अंगी-  
कार है; इसीवास्तै वार्तिकमें षट् पदार्थ अनादि कहे हैं:—शुद्धचेतन १,  
ईश्वरचेतन २, जीवचेतन ३, अविद्या ४, अविद्याचेतनका परस्पर  
संबंध ५, औ इन पांचोंका परस्पर भेद ६, ये षट् पदार्थ उत्पत्तिशून्य  
होनेतैं अनादि हैं, इनमें चेतनके तीनिही भेद कहैं हैं.

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीके कहे उक्तचेतनके च्यारि भेद ॥९॥

चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वामीनैं चेतनके च्यारिभेद कहे हैं, तथापि जैसें  
घटाकाश, महाकाश, जलाकाश, मेघाकाश भेदसें आकाशके च्यारि भेद  
हैं. घटावच्छिन्न आकाशकूं घटाकाश कहैं हैं; निरवच्छिन्न आकाशकूं  
महाकाश कहैं हैं; घटजलमें आकाशके प्रतिबिंबकूं जलाकाश कहैं हैं.  
मेघमें जलके सूक्ष्म कण हैं तिनमें आकाशके प्रतिबिंबकूं मेघाकाश  
कहैं हैं. तैसें चेतनभी कूटस्थ १, ब्रह्म २, जीव ३, ईश्वर ४, भेदसें  
च्यारिप्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म शरीरके अधिष्ठानचेतनकूं कूटस्थ कहैं हैं,  
निरवच्छिन्नचेतनकूं ब्रह्म कहैं हैं, शरीररूप घटमें बुद्धिस्वरूपजलमें जो चेत-  
नका प्रतिबिंब ताकूं जीव कहैं हैं, मायारूप अंधकारस्थ जो जलकणसमान-  
बुद्धिवासना तिनमें प्रतिबिंबकूं ईश्वर कहैं हैं. सुषुप्त्यवस्थामें जो बुद्धिकी  
सूक्ष्म अवस्था ताकूं वासना कहैं हैं, केवल बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकूं  
ईश्वर कहैं तौ बुद्धिवासनाकूं अनंतता होनेतैं ईश्वरभी अनंत हुये चाहिये  
यातैं बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूं ईश्वर कहैं हैं. इसरीतिसें  
विज्ञानमयकोश जीव है. जाग्रत्स्वप्नअवस्थामें स्थूल अंतःकरणकूं विज्ञान  
कहैं हैं; तामें प्रतिबिंबकूं विज्ञानमय कहैं हैं. "मैं कर्ता, भोक्ता स्थूल, दुर्बल,  
काण, बधिर हूं" इसरीतिसें विशेष विज्ञानवाला जीव है; औ सुषुप्त्यव-  
स्थामें बुद्धिवासनासहित अज्ञानरूप आनंदमयकोश ईश्वर है. आनंदमय-

कोशकूं ईश्वरता मांडूक्य उपनिषद्में प्रसिद्ध है. इसरीतिसे चेतनके च्यारि भेद चित्रदीपमें कहे हैं.

**बिंबप्रतिबिंबवादसे आभासवादका भेद ॥ १० ॥**

औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें प्रतिबिंब मिथ्या है. पूर्व उक्त पक्षनमें बिंबप्रतिबिंबका अभेद होनेतें प्रतिबिंब सत्य है. एकही पदार्थमें उपाधिके सन्निधानतें बिंबत्वप्रतिबिंबत्वभ्रम होवै है औ बिंबका स्वरूपही प्रतिबिंब है. औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें दर्पणादिकनमें बिंबके सन्निधानतें अनिर्वचनीय प्रतिबिंबकी उत्पत्ति होवै है, यातें जीवईश्वरका स्वरूप मिथ्या है.

**आभासवादकी रीतिसे जीवब्रह्मके अभेदके वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण ॥ ११ ॥**

जीवका ब्रह्मसे अभेदप्रतिपादक वाक्यनमें बाधसमानाधिकरण है, अभेदसमानाधिकरण नहीं है. जैसे पुरुषमें स्थाणुभ्रम होयकै पुरुषका ज्ञान हुयें "यह स्थाणुपुरुष है" इसरीतिसे पुरुषतें स्थाणुका अभेद कहैं. तहां स्थाणुके अभाववाला पुरुष है अथवा स्थाणुका अभाव पुरुष है; इसरीतिसे बोध होवै है. अधिकरणतें अभाव पृथक् है या मतमें स्थाणुके अभाववाला पुरुष है ऐसा बोध होवै है. कल्पितका अभाव अधिष्ठानरूप है; या मतमें स्थाणुका अभाव पुरुष है ऐसा बोध होवै है. इसरीतिसे अयंशब्दका अर्थ "जीव ब्रह्म" है या वाक्यका जीवके अभाववाला ब्रह्म है यह अर्थ है अथवा जीवका अभाव ब्रह्म है यह अर्थ है ? अभावकूं बाध कहैं हैं. उक्त रीतिसे कल्पितपदार्थका सत्यअधिष्ठानसे अभेद कहैं. तहां बाधसमानाधिकरणही विवक्षित होवै है.

**कूटस्थ औ ब्रह्मके अभेदस्थलमें अभेद ( मुख्य ) समानाधिकरण ॥ १२ ॥**

जहां कूटस्थका ब्रह्मसे अभेद कहैं तहां अभेद समानाधिकरण है. जैसे जलाकाशका महाकाशतें अभेद कहैं, तहां जलाकाशका महाकाशतें

बाधसमानाधिकरण है, औ घटाकाशका महाकाशतै, अभेद कहैं तहां अभेदसमानाधिकरण है; याहीहूँ मुख्यसमानाधिकरण कहैं हैं. इसरी-  
तिसे विद्यारण्यस्वामीनै जीवका ब्रह्मसै बाधसमानाधिकरणही लिख्या है.

उक्त बाधसमानाधिकरणमें विवरणकारके वचनतैं अविरोध॥१३॥

औ विवरण ग्रंथमें “अहं ब्रह्मास्मि” या वाक्यमें अहं शब्दके अर्थ जीवका ब्रह्मसै मुख्य समानाधिकरण लिख्या है औ बाधसमानाधिकरणका महावाक्यनमें खंडन लिख्या है; ताका समाधान विद्यारण्यस्वामीनै इसरी-  
तिसे लिख्या है:—बुद्धिस्थ चिदाभास औ कूटस्थका अन्योन्याध्यास है. काहेतै ? चिदाभासविशिष्ट बुद्धिका अधिष्ठान कूटस्थ है; अहंप्रतीतिका विषय चिदाभासविशिष्ट बुद्धि है; औ स्वयंप्रतीतिका विषय कूटस्थ है. “अहं स्वयं जानामि । त्वं स्वयं जानासि । स स्वयं जानाति” इसरीतिसे सकल प्रतीतिमें अनुगत स्वयंशब्दका अर्थ है; औ अहं त्वं आदिक शब्द-  
नका अर्थ व्यभिचारी है. स्वयंशब्दका अर्थ कूटस्थ सारै अनुगत होनेतै अधिष्ठान है; औ अहं त्वं आदिक शब्दनका अर्थ चिदाभासविशिष्ट बुद्धिरूप जीव व्यभिचारी होनेतै अध्यस्त है. कूटस्थमें जीवका स्वरूपाध्यास है, औ जीवमें कूटस्थका संबंधाध्यास है, यातैं कूटस्थजीवका अन्योन्या-  
ध्यास होनेतै परस्पर विवेक होवै नहीं, यातैं ब्रह्मसै कूटस्थके मुख्यसमाना-  
धिकरणका जीवमें व्यवहार करें हैं. औ जीवमें कूटस्थधर्मके आरोपविना मिथ्या जीवका सत्यब्रह्मसै मुख्य समानाधिकरण संभवै नहीं, यातैं स्वाश्रय  
अंतःकरणका अधिष्ठान जो कूटस्थ, ताके धर्मकी विवक्षासै जीवका ब्रह्मसै मुख्य समानाधिकरण कहा है; इसरीतिसे चित्रदीपमें विद्यारण्यस्वा-  
मीनै विवरणकारके वचनतैं अविरोधका प्रकार लिख्या है.

विवरणोक्त जीवका ब्रह्मसै मुख्यसमानाधिकरण  
औ विद्यारण्यके वाक्यकी प्रौढिवादता ॥ १४ ॥

औ विवरण ग्रंथकूं पूर्व उत्तर देखैं तौ यह प्रकार संभवै नहीं. काहेतै ?

विवरणग्रंथमें बिंबका स्वरूपही प्रतिबिंब मान्या है, यातैं ताके मतमें प्रतिबिंबत्वरूप जीवत्व तौ मिथ्या है, औ प्रतिबिंबरूप जीवका स्वरूप मिथ्या नहीं किंतु ताका स्वरूप सत्य है; यातैं जीवका ब्रह्मसँ मुख्य समानाधिकरण संभवै है. औ विद्यारण्यस्वामीनैं जो विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय कहा सो प्रौढिवादसँ कहा है. तथाहिः—प्रतिबिंबकूं मिथ्यात्व मानेभी जीवमें कूटस्थत्व विवक्षतैं महावाक्यनमें विवरणउक्त मुख्यसमानाधिकरण संभवै है, यातैं “मुख्य समानाधिकरणकी अनुपपत्तिसँ प्रतिबिंबकूं सत्यत्व अंगीकरणीय नहीं” इस प्रौढिवादसँ विद्यारण्यस्वामीनैं उक्त अभिप्राय विवरणका लिख्या है औ विवरणग्रंथका उक्त अभिप्राय है नहीं. प्रौढि कहिये उत्कर्षसँ जो बाद कहिये कथन, ताकूं प्रौढिवाद कहैं हैं. प्रतिबिंबकूं मिथ्यात्व मानिकैं महावाक्यनमें मुख्य समानाधिकरणभी प्रतिपादन करि सकैं हैं. इसरीतिसँ अपना उत्कर्ष बोधन किया है.

**विद्यारण्योक्त चेतनके च्यारिभेदका अनुवाद ॥ १५ ॥**

इसरीतिसँ अंतःकरणमें आभास जीव है, सो विज्ञानमय कोशरूप है. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें आभास ईश्वर है, सो आनंदमयकोशरूप है. दोनूँका स्वरूप मिथ्या है, कूटस्थ औ जीवका अन्योन्याध्यास है, औ ब्रह्मचेतन ईश्वरका अन्योन्याध्यास है; यातैं जीवमें कूटस्थ धर्मनके आरोपतैं कहूं पारमार्थिक ब्रह्मता कही है. तैसँ ईश्वरमें आध्यासिक ब्रह्मत्वकी विवक्षतैं कहूं वेदांतवेद्यत्वादिक धर्म कहे हैं, यातैं चेतनके च्यारि भेद है; यह किंवा चित्रदीपमें कही है. परंतु—

**विद्यारण्यस्वामीउक्त बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकी**

**ईश्वरताका खंडन ॥ १६ ॥**

बुद्धिवासनामें प्रतिबिंबकूं ईश्वरता संभवै नहीं तैसँ आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी संभवै नहीं. तथाहिः—बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिंबकूं ईश्वर कहै ताकूं यह पूछ्या चाहिये. ईश्वरभावी उपाधि केवल अज्ञान है अथवा वासनासहित अज्ञान है अथवा केवल वासना है? जो प्रथमपक्ष



कहै तौ बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानमें प्रतिबिम्बकूं ईश्वरताकथनसैं विरोध होवैगा. जो द्वितीयपक्ष कहै तौ केवल अज्ञानकूंही ईश्वरभावकी उपाधि मानना चाहिये. बुद्धिवासनाविशिष्ट अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि कहना निष्फल है. जो विद्यारण्यस्वामीका भक्त इसरीतिमें कहै, केवल अज्ञानकूं ईश्वरकी उपाधि मानै तौ ईश्वरमें सर्वज्ञतासिद्ध होवै नहीं, यातैं सर्वज्ञताके लाभार्थ बुद्धिवासनाभी अज्ञानकी विशेषण मानी है, यह कथनभी असंगत है. काहेतैं ? अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी सर्वगोचर वृत्तिसैंही सर्वज्ञताका लाभ होनेतैं बुद्धिवासनाकूं अज्ञानकी विशेषणता मानना निष्फल है, औ अज्ञानस्थ सत्त्वांशकी वृत्तिसैंही सर्वज्ञता संभवै है, बुद्धिवासनातैं सर्वज्ञता सिद्ध होवै नहीं. काहेतैं ? एक एक बुद्धिवासनाकूं तौ निखिल पदार्थ-गोचरता संभवै नहीं. सर्वज्ञतालाभके अर्थ सकलवासनाकूं अज्ञानविशेषणता मानना चाहिये, सो प्रलयकालविना एक कालमें सर्ववासनाका सद्भाव संभवै नहीं, यातैं सर्वज्ञताकी सिद्धिवासनातैं होवै नहीं, इसरीतिसैं धीवासनासहित अज्ञान ईश्वरकी उपाधि है, यह द्वितीयपक्षभी संभवै नहीं, जो केवल वासना ईश्वरकी उपाधि है, यह तृतीय पक्ष है—तथापि यह पूछ्या चाहिये:—एक एक वासनामें प्रतिबिम्ब ईश्वर है अथवा सकल वासनामें एक प्रतिबिम्ब ईश्वर है? जो प्रथमपक्ष कहै तौ जीवजीवकी बुद्धिकी वासना अनंत होनेतैं तिनमें प्रतिबिम्ब ईश्वरभी अनंत होवेंगे, और एक एक वासनाकूं अल्पगोचरता होनेतैं तिनमें प्रतिबिम्ब रूप अनंत ईश्वरभी अल्पज्ञही होवेंगे. सर्व वासनामें एक प्रतिबिम्ब मानै तौ सर्व वासना प्रलयविना युगपत् होवैं नहीं. औ अनेक उपाधिमें अनेकही प्रतिबिम्ब होवैं हैं, यातैं सर्व-वासनामें एक प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, इसरीतिसैं केवल अज्ञानही ईश्वरकी उपाधि है,

विद्यारण्यस्वामीउक्त आनंदमयकोशकी ईश्वरताका खंडन ॥ १७ ॥

विद्यारण्यस्वामीनैं चित्रदीपमें वासनाका निष्फल अनुसरण कन्या है तैसैं आनंदमयकोशकूं ईश्वरता कथनभी असंगत है. काहेतैं ? जाग्रत स्वप्नमें

स्थूलावस्थाविशिष्ट प्रतिबिम्बसहित अंतःकरणकं विज्ञानमय कहें हैं. विज्ञानमय जीवही सुषुप्तिकालमें सूक्ष्मरूपमें भी लीन हुआ आनंदमय कहिये है, तिसकं ईश्वर मानें तौ जाग्रत स्वप्नमें अंतःकरणकी विलीन अवस्थारूप आनंदमयके अभावमें ईश्वरकाभी अभाव हुआ चाहिये. अनंतपुरुषनकी सुषुप्तिमें अनंत ईश्वर हुये चाहियें. जीवके पंचकोश सकल ग्रंथकारोंने कहे हैं, औ पंचकोशविवेकमें विद्यारण्यस्वामीने आपभी जीवके पंचकोश कहे हैं, आनंदमयकं ईश्वरता मानें तौ सकलवचन असंगत होवेंगे, यातें आनंदमयकं ईश्वरता संभवै नहीं.

मांडूक्योपनिषदुक्त आनंदमयकी सर्वज्ञता

—आदिकका अभिप्राय ॥ १८ ॥

औ मांडूक्यउपनिषद्में आनंदमयकं सर्वज्ञता सर्वेश्वरता कही है, तासैं भी आनंदमयकं ईश्वरता सिद्ध होवै नहीं. काहेतें? मांडूक्यमें यह अर्थ है:—विश्व तेजस प्राज्ञभेदसैं जीवके तीन स्वरूप हैं. विराट् हिरण्यगर्भ अव्याकृतभेदसैं ईश्वरकेभी तीन भेद हैं. यद्यपि हिरण्यगर्भकं जीवता सकल उपनिषद्में प्रसिद्ध है. हिरण्यगर्भरूपकी प्राप्तिकी हेतु उपासना उपनिषद्में प्रसिद्ध है, औ उपनिषदुपासना कर्ता जीवही कल्पांतरमें हिरण्यगर्भपदवीकं प्राप्त होवै है तैसैं विराट्भावकी प्राप्तिकी उपासनातैं कल्पांतरमें जीवकूंही विराटरूपकी प्राप्ति होवै है औ हिरण्यगर्भके ऐश्वर्यतैं विराट्का ऐश्वर्य न्यून है, औ ईश्वरका ऐश्वर्य सर्वसैं उत्कृष्ट है, तामें अपकृष्ट ऐश्वर्य संभवै नहीं, तैसैं हिरण्यगर्भका पुत्र विराट् होवै है, ताकू क्षुधापिपासाकी बाधा होवै है, यह गाथा पुराणमें प्रसिद्ध है, यातैं हिरण्यगर्भ औ विराट्कं ईश्वरताकथन संभवै नहीं, तथापि सत्यलोकवासी सूक्ष्मसमष्टिका अभिमानी सुखभोक्ता हिरण्यगर्भ तौ जीव है, औ स्थूलसमष्टिका अभिमानी विराट् जीव है, औ सूक्ष्म प्रपंचका प्रेरक अंतर्दामीभी हिरण्यगर्भ शब्दका अर्थ है, तैसैं प्रेरक स्थूलप्रपंचका अंतर्दामी विराट्शब्दका अर्थ

है. चेतन प्रतिबिम्बगर्भ अज्ञानरूप अव्याकृतही सूक्ष्मसृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै तब हिरण्यगर्भ संज्ञक होवै है, स्थूल सृष्टिकालमें ताका प्रेरक होवै, तब विराट् संज्ञक होवै है. इसरीतिसें जीवमें औ ईश्वरमें हिरण्यगर्भ शब्दकी औ विराट्शब्दकी प्रवृत्ति होवै है परंतु सूक्ष्मस्थूलके अभिमानी जीवमें तो हिरण्यगर्भ शब्द औ विराट्शब्दकी शक्तिवृत्ति है औ द्विविध प्रपंचके प्रेरक ईश्वरमें तिन शब्दनकी गौणीवृत्ति है. जैसें जीवरूप हिरण्यगर्भका औ विराट्का स्वीयतासंबंध सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसें है, तैसें ईश्वरकाभी सूक्ष्मस्थूल प्रपंचसें प्रेर्यतासंबंध है, यातैं सूक्ष्मसृष्टि संबंधित्वरूप हिरण्यगर्भ वृत्तिगुणके योगतैं ईश्वरमें हिरण्यगर्भशब्दकी गौणी वृत्ति है, तैसें स्थूल-सृष्टिसंबंधित्वरूप विराट् वृत्तिगुणके योगतैं ईश्वरमें विराट्शब्दकी गौणी-वृत्ति है इसरीतिसें हिरण्यगर्भ विराट्शब्दके जीव ईश्वर दोनूं अर्थ है जिस प्रसंगमें जो अर्थ संभवै ताका ग्रहण करै औ गुरु संप्रदायविना वेदांतग्रंथकूं अवलोकन करै तिनकूं पूर्व उक्त व्यवस्थाका ज्ञान होवै नहीं, यातैं हिरण्यगर्भ विराट् शब्दनतैं कहूं जीवका कहूं ईश्वरका संभवै देखिकै मोहकूं प्राप्त होवै है. मांडूक्यउपनिषदमें त्रिविध जीवका त्रिविध ईश्वरतैं अभेदचितन लिख्या है. जिस मंदबुद्धिपुरुषकूं महावाक्यविचारतैं तत्त्वसाक्षात्कार होवै नहीं ताकूं प्रणवचितन मांडूक्यमें कह्या है. ताका प्रकार विचारसागरके पंचमतरंगमें स्पष्ट है, तहां विश्वविराट्का औ तैजस हिरण्यगर्भका तथा प्राज्ञ ईश्वरका अभेदचितन लिख्या है, यातैं ईश्वरके सर्वज्ञतादिक प्राज्ञरूप आनन्दमयमें अभेदचितनके अर्थ कहे हैं. औ आनन्दमयकूं ईश्वरताविवक्षासें नहीं कहैं हैं. जैसें विश्वविराट्के अभेदचिन्तनके अर्थ वैश्वानरके उन्नीस मुख कहैं हैं, चतुर्दश त्रिपुटी औ पंचप्राण ये उन्नीस विश्वके भोगसाधन होनेतैं विश्वका मुख हैं. औ वैश्वानर ईश्वर है ताकूं भोग होवे नहीं, यातैं विश्वविराट्के अभेदचितनके अर्थही विश्वके भोगसाधन पदार्थनकूं वैश्वानरकी भोगसाधनता कही है, विराट्कूं वैश्वानर कहैं हैं. मांडूक्यवचनका अभेदचितनमें तात्पर्य है, वस्तुके स्वरूपके अनुसारही चिंतन

होवे है, यह नियम नहीं है, किंतु अन्यरूपतै भी चिंतन होवे है, यह अर्थभी विचारसागरमें स्पष्ट है, यातै मांडूक्यवचनतै आनंदमयकूं ईश्वरता सिद्ध होवे नहीं.

## आनंदमयकी ईश्वरतामें विद्यारण्य स्वामीके तात्पर्यका अभाव ॥ १९ ॥

औ विद्यारण्यस्वामीनैभी ब्रह्मानंदनामग्रंथनमें “जीवकी अवस्थाविशेष आनंदमयकोश है” यह लिख्या है, तहां यह प्रसंग है:—जाग्रत्स्वप्नमें भोगदेनेवाले कर्मसमुदायका नाश हुयै निद्रारूपतै विलीन अंतःकरणका भोग देनेवाले कर्मके वशतै घनीभाव होवे है, ताकूं विज्ञानमय कहै हैं; सोई विज्ञानमय सुषुप्तिमें विलीन अवस्थावाला अंतःकरणरूपउपाधिके संबंधतै आनंदमय कहियेहै; इसरीतिसै विज्ञानमयकी अवस्थाविशेषही आनंदमय कहा है, यातै विद्यारण्यस्वामीकूंभी आनंदमयकोशमें जीवत्वही इष्ट है. यद्यपि विलक्षण लेख देखिकै औ परंपरावचनमें परंपरातै यह कहै हैं; पांच विवेक औ पांच दीप तौ विद्यारण्यकृत हैं, और पांच आनंद भारतीतीर्थकृत हैं, तथापि एकही ग्रंथमें पूर्व उत्तरका विरोध संभवै नहीं; यातै पंचदशीग्रंथमें आनंदमयकूं ईश्वरता विवक्षित नहीं, औ चित्रदीपमें तिसकूं ईश्वरता कही है, सो मांडूक्यवचनकी नाई चिंतनीय ईश्वराभेदमें तात्पर्यसै कही है; आनंदमयकूं ईश्वरतामें विद्यारण्यस्वामीका तात्पर्य नहीं. इसरीतिसै विद्यारण्यस्वामीनै चेतनके चारि भेद चित्रदीपमें कहे हैं, तथापि:—

## चेतनके तीनिभेदका विद्यारण्यस्वामीसहित सर्वकूं स्वीकार ॥ २० ॥

दृग्दृश्यविवेक नाम ग्रंथमें विद्यारण्यस्वामीनै कूटस्थका जीवमें अंतर्भाव लिख्या है, तथापि पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसै जीव तीनि प्रकारका है. स्थूलसूक्ष्म भेदद्वयावच्छिन्न कूटस्थचेतन पारमार्थिक जीव है, तिसका ब्रह्मसै मुख्य अभेद है, मायासै आवृत कूटस्थमें कल्पित

अंतःकरणमें बिदाभास है. सो देहद्वयमें अभिमानकर्ता व्यावहारिक जीव है ब्रह्मज्ञानसे पूर्व ताका बाध होवै नहीं, यातें व्यावहारिक है. निशारूपमायासे आवृतव्यावहारिक जीवरूप अधिष्ठानमें कल्पित प्रातिभासिक जीव है, स्वयं अवस्थामें प्रातिभासिक प्रपंचका अहंममाभिमानी प्रातिभासिक जीव है. ब्रह्मज्ञानसे विनाही जाग्रत्प्रपंचके बोधसे प्रातिभासिक प्रपंचकी निवृत्तिकालमें व्यावहारिक जीवके बोधसे प्रातिभासिक जीवकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसे कूटस्थका जीवमें अंतर्भाव है, यातें जीवईश्वर शुद्धचेतनभेदसे त्रिविधचेतन है, यही पक्ष सर्वकूं समत है औ वार्तिकवचनके अनुकूल है.

जीवका मोक्षदशामें उक्तपक्षनविषे शुद्ध ब्रह्मसें

औ विवरणपक्षविषे ईश्वरसें अभेद ॥ २१ ॥

पूर्व उक्त सकलपक्षमें जीवकी नाई ईश्वरभी प्रतिबिम्बरूप है, यातें ईश्वरसें मोक्षदशामें जीवका अभेद इनके मतमें होवै नहीं. काहेतें ? उपाधिके अपसरणतें एक प्रतिबिम्बका अन्यप्रतिबिम्बसें अभेद अनुभवगोचर नहीं; किंतु बिम्बसेंही अभेद होवैहै, तैसें शुद्धचेतनसेंही प्रतिबिम्बरूप जीवका मोक्षमें अभेद होवै है औ विवरणकारके मतमें बिम्बचेतन ईश्वर है; ताके मतमें ईश्वरसें ही जीवका अभेद होवैहै.

वेदांतके सिद्धांतमें प्रक्रियाके भेद.

विवरणकारके मतमें अज्ञानविषे प्रतिबिम्ब

जीव औ बिम्ब ईश्वरका निरूपण ॥ २२ ॥

विवरणकारके मतमें जीव ईश्वरकी उपाधि एकही अज्ञान है. अज्ञानमें प्रतिबिम्ब जीव है. बिम्ब ईश्वर है जहां दर्पणमें मुखका प्रतिबिम्ब प्रतीत होवै तहां दर्पणमें मुखकी छाया नहीं और दर्पणमें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति नहीं. तैसें व्यावहारिक प्रतिबिम्बकी भी उत्पत्ति नहीं; किंतु दर्पणगोचर चाक्षुषवृत्ति दर्पणसें प्रतिहत होयकै ग्रीवास्थमुखकूंही विषय करै है. इसरी-



तिसैं श्रीवास्थमुखमेंही बिंबप्रतिबिंब भाव प्रतीत होवैहै. सो श्रीवास्थ मुख सत्य है, यातैं बिंबप्रतिबिंबका स्वरूपभी श्रीवास्थमुखरूप होनेतैं सत्य है, परंतु श्रीवास्थमुखमें बिंबत्व प्रतिबिंबत्व धर्म मिथ्या है. अनिर्वचनीय मिथ्या बिंबत्वप्रतिबिंबत्वका अधिष्ठान मुख है. इसरीतिसैं बिंबकी नाई प्रतिबिंबकाभी स्वरूप सत्य होनेतैं दर्पणस्थानी अज्ञानके सन्निधानसैं शुद्धचेतनमें बिंबस्थानी ईश्वरकी नाई प्रतिबिंबस्थानी जीवकाभी स्वरूप सत्य है, यातैं महावाक्यनमें मुख्यसमानाधिकरण संभवै है, परंतु बिंबत्वरूप ईश्वरत्व औ प्रतिबिंबत्वरूप जीवत्व दोनूं धर्म मिथ्या हैं, तिनका अधिष्ठान शुद्धचेतन है. यद्यपि उक्तीतिसैं जीवईश्वरकी उपाधि एक अज्ञान है, यातैं दोनूंकूं अज्ञता वा सर्वज्ञता हुईचाहिये, तथापि दर्पणादिक उपाधिके लघुत्वपीतत्वादिक धर्मका आरोप प्रतिबिंबमें होवै है, बिंबमें नहीं, यातैं आवरणस्वभाव अज्ञानरुत अल्पज्ञता जीवमें है, बिंबरूप ईश्वरमें स्वरूपप्रकाशतैं सर्वज्ञत्व है. यद्यपि बिंब प्रतिबिंबका उक्तीतिसैं अभेद है, यातैं बिंबप्रतिबिंबके धर्मनका भेदकथन संभवै नहीं. जो बिंबप्रतिबिंबका भेद होवै तौ उक्त व्यवस्था संभवै तथापि दर्पणस्थत्वरूप बिंबप्रतिबिंबत्वका श्रीवास्थमुखमें भ्रम होवैहै. भ्रमसिद्ध प्रतिबिंबत्वकी अपेक्षासैं बिंबत्व व्यवहार होवै है, यातैं एक मुखमें बिंबत्वप्रतिबिंबत्व दोनूं आरोपित हैं. तैसैं एकही मुखमें बिंबत्वप्रतिबिंबत्वरूपतैं धर्मके भेदका भ्रम होवै है. भांतिसैं प्रतीत जो बिंबप्रतिबिंबका भेद तासैं उक्त व्यवस्था संभवै है इसरीतिसैं विवरणकारके मतमें अज्ञानमें प्रतिबिंब जीव है औ बिंबचेतन ईश्वर है अज्ञान अनिर्वचनीय है, यातैं अज्ञानसद्भावकालमेंभी अज्ञानका परमार्थसैं अभाव होनेतैं बिंबप्रतिबिंबरूप चेतनही परमार्थसैं शुद्धचेतन है, यातैं ईश्वरभावकी प्राप्तिभी शुद्धहीकी प्राप्तिहै.

अवच्छेदवादीकरि आभासवादका

खंडन औ स्वमतका निरूपण ॥ २३ ॥

कोई आचार्य यह कहैं हैं:—अंतःकरणावच्छिन्नचेतन जीव है, औ अंतःकरणसैं अवच्छिन्नचेतन ईश्वर है, नीरूपचेतनका प्रतिबिंब संभवै



नहीं यद्यपि कूपतडागादिक जलगत आकाशमें नीलता विशालताके अभाव होनेतैं “नालं नभः । विशालं नभः” ऐसी प्रतीति होवैहै, यातैं विशालता विशिष्ट औ आरोपितनीलताविशिष्ट आकाशका प्रतिबिम्ब मानना चाहिये औ आकाशमें रूप है नहीं, यातैं नीरूपकाभी प्रतिबिम्ब संभवै है; तथापि आकाशमेंभी भांतिसिद्ध आरोपित नीलरूप है. चेतनमें आरोपित रूपकाभी अभाव होनेतैं ताका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, जा पदार्थमें आरोपित वा अना-रोपितरूप होवै, ताका प्रतिबिंब होवैहै, सर्वथा रूपरहितका प्रतिबिंब होवै नहीं; औ निरूपाधिमें तौ सर्वथा प्रतिबिंब संभवै नहीं. काहेतैं? स्वरूप वाले दर्पणादिकनमें ही प्रतिबिंब देख्याहै; यातैं नीरूप अंतःकरणमें वा नीरूप अविषामें नीरूपचेतनका प्रतिबिंब संभवै नहीं. औ रूपरहित शब्दका नीरूप आकाशमें जैसें प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिंब कहैहैं सोभी असंगत है. का-हेतैं ? उक्तरीतिसैं आकाश रूपरहित नहीं. और आकाशमें जो प्रतिध्वनि होवैहै सो शब्दका प्रतिबिंब नहीं. काहेतैं? जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिंब मानै तौ आकाशवृत्ति शब्दका अभाव होवैगा. भेरीदंडादिकनके संयोगतैं पार्थिव शब्द होवैहै; तिस पार्थिवशब्दतैं ताके सन्मुखदेशमें पाषाणादि अवच्छिन्न आकाशमें प्रतिध्वनिरूप शब्द होवैहै; तिसप्रतिध्वनिशब्दका पार्थिव शब्द निमित्तकारण है, यातैं पार्थिवध्वनिके समानही प्रतिध्वनि होवैहै. जो प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ प्रतिबिम्बकूं अनिर्वचनीय मानैहै, औ विवरणकारके अनुसारी बिम्बस्वरूपही प्रतिबिम्बकूं मानैहैं, इन दोनूं मतमें आकाशका गुण प्रतिध्वनि नहीं होवैगा. काहेतैं? व्यावहारिक आकाशका गुण प्रातिभासिक संभवै नहीं यातैं अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बवादमें प्रतिध्वनिकूं पार्थिवशब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ आकाशका गुण कहना संभवै नहीं. औ बिम्बप्रतिबिम्बके अभेदवादमें पार्थिवशब्दका प्रतिबिम्बरूप प्रति-ध्वनिका अपने बिंबसैं अभेद होनेतैं पृथिवीका गुण प्रतिध्वनि होवैगा; यातैं प्रतिध्वनिकूं शब्दका प्रतिबिम्ब मानै तौ किसी प्रकारतैं आकाशका गुण प्रति-ध्वनि है, यह कथन संभवै नहीं. औ प्रतिध्वनिसैं भिन्न शब्द पृथिवी जल

अग्निवायुके हैं, आकाशमें अन्यप्रकारका शब्द है नहीं, यातैं शब्दरहितही आकाश होवैगा. औ शब्दरहित आकाश है यह मत अशास्त्रीय है. भूत-विवेकमें विद्यारण्यस्वामीनैं यह कहा है:—कटकटा शब्द पृथिवीका है. चुलचुल शब्द जलका है, भुक्भुक् शब्द अन्निका है, सी सी शब्द वायुका है, प्रतिध्वनिरूपशब्द आकाशका है; तैसैं अन्यग्रन्थकारोंनैं भी आकाशका गुणही प्रतिध्वनि कहा है; यातैं शब्दका प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि नहीं; किन्तु आकाशका स्वतंत्र शब्द प्रतिध्वनि है. ताका उपादानकारण आकाश है. औ भेरी आदिकनमें जो पार्थिव ध्वनि होवै, सो प्रतिध्वनिका निमित्त-कारण है, यातैं रूपरहित प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. जो प्रतिबिम्बवादी इसरी-तिसैं कहै कूपादिकनके आकाशमें “विशालमाकाशम्” यह प्रतीति होवै है. औ कूपदेशके आकाशमें विशालता है नहीं, यातैं बाह्यदेशस्थ रूपरहित विशाल आकाशका कूपजलमें प्रतिबिंब होनेतैं रूपरहित चेतनका प्रतिबिम्ब संभवै है; तथापि रूपवाले उपाधिमेंही प्रतिबिम्ब होवै है. रूपरहित उपाधिमें प्रतिबिम्ब संभवै नहीं. आकाशके प्रतिबिम्बका उपाधि कूपजल है, तामें रूप है औ अविया अन्तःकरणादिक रूपरहित हैं. तिनमें चेतनका प्रतिबिम्ब संभवै नहीं, यातैं अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव है औ अन्तःकरणसैं अनवच्छिन्न चेतन ईश्वर है. अथवा—

अवच्छेदवादका कथन ॥ २४ ॥

अवियावच्छिन्न चेतन जीव है औ मायावच्छिन्न चेतन ईश्वर है,

अन्तःकरणसैं अवच्छिन्नचेतन जीव और अनवच्छिन्न-

चेतन ईश्वर है इस पक्षका खंडन ॥ २५ ॥

अन्तःकरणावच्छिन्नकूं जीव मानैं औ अनवच्छिन्नकूं ईश्वर मानैं तो ब्रह्मांडसैं बाह्य देशस्थचेतनमें ईश्वरता होवैगी. काहेतैं ? ब्रह्मांडमें अनंत-जीवनके अनंत अन्तःकरण व्याप्त हैं, यातैं अनंतकरणानवच्छिन्नचेतनका ब्रह्मांडके मध्यलाभ संभवै नहीं. जो ब्रह्मांडसैं बाह्य देशमें ही ईश्वरका सद्-

भाव मानें तौ अंतर्ग्रामिप्रतिपादक वचनसें विरोध होवैगा, “यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमंतरो यमयति” इसवचनमें विज्ञानपदबोध्य जीवदेशमें ईश्वरका सद्भाव कहा है, यातें अन्तःकरणसें अनवच्छिन्न ईश्वर नहीं, किंतु मायावच्छिन्नचेतनही ईश्वर है औ अन्तःकरणसें अनवच्छिन्नकूं ईश्वरता मानें तौ अन्तःकरणसें संबंधाभावही ईश्वरताकी उपाधि सिद्ध होवै है. औ ईश्वरमें सर्वज्ञतादिक उपाधिकृत हैं; अभावरूप उपाधिसें सर्वज्ञतादिक धर्मनकी सिद्धि होवै नहीं. औ—

तृप्तिदीपमें विद्यारण्यस्वामी उक्त अन्तःकरणके सम्बन्ध  
औ ताके अभावके उपाधिपनेका अभिप्राय ॥ २६ ॥

विद्यारण्यस्वामीनें तृप्तिदीपमें यह कहा है:—जैसें अन्तःकरणका सम्बन्ध उपाधि है, तैसें अन्तःकरणके संबंधका अभावभी उपाधि है. जैसें लोहकी शृंखलासें संचारका निरोध होवै है, तैसें सुवर्णकी शृंखलासेंभी संचारका निरोध होवै है. इसरीतिसें अन्तःकरणके सम्बन्धरूप भाव उपाधिसें जीवस्वरूपका बोध होवै है औ उक्त सम्बन्धके अभावतें परमात्मस्वरूपका बोध होवै है; इसरीतिसें विद्यारण्यस्वामीनें अन्तःकरणराहित्यभी उपाधि कहा है. ताका यह अभिप्राय है:—जैसें अन्तःकरणसम्बन्धसें जीवस्वरूपका बोध होवै है, तैसें अन्तःकरणराहित्यसें ब्रह्मस्वरूपका बोध होनेतें ब्रह्मके बोधका उपयोगी अन्तःकरणराहित्यभी है, यातें विद्यारण्यस्वामीके वचनतेंभी अभावरूप उपाधिसें ईश्वरमें सर्वज्ञतादिकनकी सिद्धि प्रतीत होवै नहीं.

अवच्छेदवादके भेद पूर्वकताकी समाप्ति ॥ २७ ॥

यातें मायावच्छिन्न चेतनही ईश्वर है, ईश्वरका उपाधि माया सर्व देशमें है, यातें ईश्वरमें अंतर्ग्रामिताभी संभवै है. औ अन्तःकरण अवच्छिन्नकूं जीव मानै तौ कर्ता भोक्ता चेतनके प्रदेशभिन्न होवेंगे; यातें कृतका नाश औ अकृतकी प्राप्ति होवैगी. यातें अविद्यावच्छिन्नचेतनही जीव है

अन्तःकरणावच्छिन्नचेतन जीव नहीं. इसरीतिसे कितने ग्रन्थकार अवच्छेदवाक्य ही माने हैं औ प्रतिबिम्बके प्रतिपादक श्रुतिस्मृतिवचनोंका विरोधपरिहार तिनके ग्रंथनमें स्पष्ट है. औ—

सिद्धांतमुक्तावलिभादिक विषे उक्त एक जीव  
( दृष्टिसृष्टि ) वादका निरूपण ॥ २८ ॥

सिद्धांतमुक्तावलीकारादिकनका यह मत है:—

दोहा:—ज्युं अविकृत कौतेयमें, राधापुत्र प्रतीति ॥

चिदानंदघन ब्रह्ममें, जीवभाव तिहरीति ॥ १ ॥

सदा असंग नित्यमुक्त चिदानंद ब्रह्ममें कल्पित अविद्यादिकनके संबंधसे प्रतिबिंबितता तथा अवच्छिन्नता संभवै नहीं. जैसे मृगतृष्णाके जलसे पूरित बंध्यासुतकुलालने शशशृङ्गके दंडसे रचितघटके संबंधसे आकाशमें प्रतिबिंबितता वा अवच्छिन्नता होवै नहीं; किंतु आकाशके समानसत्तावाले जलपूरित घटतडागादिकनके संबंधसे ही आकाशमें प्रतिबिंबितता औ अवच्छिन्नता होवै है. अविद्या औ ताका कार्य ब्रह्मचेतनके समानसत्तावाले नहीं किंतु स्वतःसत्ताशून्य है औ ब्रह्मकी सत्तासे सत्तावाले अविद्यादिक हैं, याते शशशृङ्गादिकनकी नाई अत्यंत अलीक अविद्यादिकनते चेतनका संबंध कथनही संभवै नहीं; बिनके संबंधसे प्रतिबिंबिततादिक तौ अत्यंत दूर हैं याते सदा एकरस ब्रह्म है, ताके विषे अवच्छिन्नता वा प्रतिबिंबितता रूप जीवता संभवै नहीं, किंतु कल्पित अज्ञानके कल्पितसंबंधसे ब्रह्ममें विना हुया जीवत्व प्रतीत होवै है. जैसे अविकारी कुंतीपुत्रमें राधापुत्रताकी प्रतीति भ्रमरूप हुई है, तैसे प्रतिबिंबादिक विकारविनाही ब्रह्ममें जीवत्व भ्रम होवै है. औ प्रतिबिम्बरूप वा अवच्छेदरूप जीवभावकी प्राप्ति होवै नहीं. स्वाविद्यासे जीवभावापन्न ब्रह्मही प्रपंचका कल्पक होनेसे सर्वज्ञत्वादिक धर्मसहित ईश्वरभी या पक्षमें जीव कल्पित है. जैसे स्वप्नकल्पित राजाकी सेवार्थ स्वप्नमें फलकी प्राप्ति होवै है, तैसे स्वप्नकल्पित ईश्वरभजनसे फलकी प्राप्तिभी

संबंध है; इसरीतिसे अनादि अविद्याके बलसे स्वकीय ब्रह्मभावके आवरणसे जीवत्व भ्रम होवै है. "तत्त्वमस्यादि" वाक्यजन्य साक्षीत्कारसे जीवत्वभ्रमकी निवृत्ति होवै है, भ्रमकालमें भी जीवत्व है नहीं; किंतु नित्यमुक्त चिदानन्दस्वरूप ब्रह्म ही है. यह पक्षही भाष्यकार वार्तिककारने बृहदारण्यके व्याख्यानमें कर्णके दृष्टांतसे प्रतिपादन किया है. जैसे कुंतीपुत्रकर्णकू हीनजातिके संबंधसे निरुद्धता भ्रम हुआ है औ अनेकविध तिरस्कारजन्य दुःखका अनुभव करता हुआ स्वतःसिद्ध कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षसे प्रच्युत हुआ है.

कदाचित् एकांतमें सूर्य भगवानने कहा "तू राधापुत्र नहीं, किंतु मेरे संबंधसे कुंतीउदरसे उत्पन्न हुआ है" इसप्रकारके सूर्यवचनसे अपनेमें हीन जातिके भ्रमकू त्यागिके स्वतःसिद्ध कुंतीपुत्रतानिमित्तक उत्कर्षकू जानता हुआ. तैसे चिदानन्द ब्रह्म भी अनादि अविद्याके संबंधसे जीवत्वभ्रमकू प्राप्त हुआ स्वतःसिद्ध ब्रह्मभावका विस्मरण करिके अनेकविध दुःखकू अनुभव करै है.

कदाचित् अपने अज्ञानसे कल्पितस्वप्न कल्पितआचार्यके तुल्य आचार्यद्वारा महावाक्यभ्रवणसे स्वगोचरविद्यासे अविद्याकी निवृत्ति हुआ नित्य परमानन्दका स्वरूप चैतन्यसे अनुभव करै है. इसरीतिसे बृहदारण्यके व्याख्यानमें भाष्यकारने औ वार्तिककारने लिखा है. जैसे जीवकी अविद्या-कल्पितआचार्य वेदोपदेशके हेतु है. तैसे ईश्वरभी स्वप्नकल्पित राजाकी नाई जीवकल्पितही भजनसे फलका हेतु; या मतमें एक जीववाद है, यातें एक जीवकल्पित ईश्वरभी एकही है; नाना ईश्वरकी आपत्ति नहीं. शुक्लामदेवादिकनकी मुक्ति प्रतिपादक शास्त्रसे भी स्वप्नकल्पित नाना पुरुषनकी नाई जीवाभासही नानासिद्ध होवें हैं. नाना जीववादकी सिद्धि होवै नहीं जैसे स्वप्नमें एक द्रष्टाकू नानापुरुष प्रतीत होवें, तिनमें कोई महावनमें उत्पथगामी हुये व्याघ्रादिजन्य दुःखकू अनुभव करै हैं; कोई राजमार्गमें आरूढ होयके स्वनगरकू प्राप्त होवै हैं, तहां वनमें भ्रमण औ स्वनगरकी प्राप्ति स्वप्न द्रष्टाकू नहीं किन्तु आभास पुरुषनकू होवें हैं. तैसे अविद्यासहित ब्रह्मरूप जीवकू बन्धमोक्षकी प्राप्ति नहीं; किन्तु आभासरूप जीवनकू बन्धमोक्ष प्रतीत होवै हैं.



या पक्षमें किसके ज्ञानतैं अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवैगा, यह प्रश्न करै तो तेरे ज्ञानतैं होवैगा, यह उत्तर है:—अथवा किसीके ज्ञानतैं मोक्ष होवै नहीं, यह उत्तर है काहेतैं? या मतमें बंधका अत्यन्त असद्भाव आत्मामें है. नित्यमुक्त आत्माका मोक्ष होवैगा अथवा हुया है; यह कथन संभवै नहीं. इस अभिप्रायतैं मोक्षप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद कहैं, हैं. औ बंध है अद्यपर्यंत कोई मुक्त हुवा नहीं, आगे पुरुषार्थसैं मोक्ष होवैगा इस अभिप्रायतैं वामदेवादिकनकी मुक्तिप्रतिपादक वाक्यनकूं अर्थवाद नहीं कहा. काहेतैं? जो बंध होते वामदेवादिकनका मोक्ष नहीं हुया तो आगेभी मोक्षकी आशा निष्फल है; या बुद्धिसैं श्रवणमें प्रवृत्तिकाही अभाव होवैगा, यातैं आत्मामें बंधका अत्यंत असद्भाव है, नित्यमुक्त बलरूप आत्मा है ताका मोक्ष संभवै नहीं; यह उत्तमभूमिकारूढ विद्वान्का निश्चय है.

वेदांतसिद्धांतकी नाना प्रक्रियाका तात्पर्य  
सकल अद्वैतग्रन्थनके तात्पर्यका विषय ॥ २९ ॥

नित्यमुक्त आत्मस्वरूपके ज्ञानतैं दुःखपारेहार औ सुखकी प्राप्तिके निमित्त अनेकविध कर्तव्य बुद्धिजन्य क्लेशकी निवृत्तिही वेदांत श्रवणका फल है, आत्मस्वरूपमें बंधका नाशरूप वा परमानंदकी प्राप्तिरूप मोक्ष वेदांत श्रवणका फल नहीं वेदांत श्रवणतैं पूर्वही आत्मामें बंधका लेश नहीं तथापि अत्यंत असत् बंधकी प्रतीति होवै है; यातैं भ्रमतैंही वेदांतश्रवणमें प्रवृत्ति होवै है जाकूं बंधभ्रम नहीं होवै ताकी प्रवृत्ति होवै नहीं सकल अद्वैतशास्त्रका इसपक्षमें ही तात्पर्य है.

जीवईश्वरविषे सर्वग्रन्थकारनकी संपत्तिका एकत्र निर्णय ॥ ३० ॥

इसरीतिसैं जीवईश्वरका स्वरूपनिरूपण ग्रंथकारोनैं बहुत विस्तारसैं लिख्या है; तहां जीवके स्वरूपमें तौ एकत्व अनेकत्वका विवाद है; औ सर्वमतमें ईश्वर एक है, सर्वज्ञ है, नित्यमुक्त है, ईश्वरमें आवरणका अंगीकार किसी अद्वैतवादके ग्रंथमें नहीं. जो ईश्वरमें आवरण कहै, सो वेदांतसंप्रदायतैं बहिर्भूत है;



परंतु नाना अज्ञानवादमें जीवाभित ब्रह्मविषयक अज्ञान है. यह वाचस्पतिक मत है. तहां जीवके अज्ञानतैं कल्पित ईश्वर औ प्रपंच नाना माने हैं, तथापि जीवके अज्ञानतैं कल्पित ईश्वरभी सर्वज्ञही माने हैं ईश्वरमें आवरणका अंगीकार नहीं.

विवरणकारकी रीतिसैं प्रतिबिंबके स्वरूपका निरूपण . ॥ ३१ ॥

जीवईश्वरके स्वरूपनिरूपणमें प्रतिबिंबका स्वरूप निरूपण करै हैं. विवरणकारके मतमें दर्पणादिक उपाधिसैं प्रतिहत नेत्रकी रश्मि ग्रीवास्थमुखकूं विषय करै है. जहां द्रष्टासैं भिन्नपदार्थकाभी दर्पणसैं अभिमुखतारूपसंबंध होवै, तहां दर्पणसैं संबंधी होयक प्रतिहतनेत्रका द्रष्टासैं भिन्नभी दर्पणाभिमुख पदार्थसैं संबंध होयकै स्वस्थानमें ही ताका साक्षात्कार होवै है. जहां अनेक पदार्थ दर्पणके अभिमुख होवैं तहां प्रतिहत नेत्रसैं अनेकपदार्थनका साक्षात्कार होवै है दर्पणाभिमुख उद्धूतरूपवान् होवै तामें प्रतिहत नेत्रजन्य साक्षात्कारकी योग्यता है; यातैं दर्पणाभिमुख पदार्थके सम्मुख नेत्रकी वृत्ति जावै है, स्वगोलकमेंही नेत्रकी वृत्ति आवै. यह नियम नहीं, इसरीतिसैं विवरणकारके मतमें ग्रीवास्थमुखकाही साक्षात्कार होवै है; परंतु पूर्वाभिमुख ग्रीवास्थ मुखमें प्रत्यङ्मुखत्व दर्पणस्थत्व स्वभिन्नत्व भ्रम होवै है; यातैं दर्पणमें पूर्वाभिमुख प्रतिबिंब है औ मेरे मुखसैं भिन्न है ऐसा व्यवहार होवै है.

या पक्षमें यह शंका है:—जो बिंबभूत मुखादिकनकाही प्रतिहत नेत्रसैं साक्षात्कार होवैं तौ सूर्यके प्रकाशतैं नेत्रका प्रतिरोध होवै, यातैं जलसैं प्रतिहत नेत्रसैंभी सूर्यके साक्षात्कारके असंभवतैं जलदेशमें सूर्यतैं भिन्नताके प्रतिबिंबकी उत्पत्ति माननी चाहिये. औ बिंबके साक्षात्कारके अर्थ उपाधिसैं संबंधी होयकै नेत्रकी रश्मिकी प्रतिहति मानैं तौ जलके अंतर्गत सिकताका साक्षात्कार नहीं हुया चाहिये इन दोनों शंकाके ये समाधान हैं:—केवल नेत्रका आकाशस्थ सूर्यके प्रकाशतैं अवरोध होवै है औ जलादिक उपाधिसैं प्रतिहत नेत्रका सूर्यप्रकाशतैं अवरोध

होवै नहीं. तैसें कोई नेत्ररश्मिजलमें प्रविष्ट होयकै तिसके अंतर्गत सिकताकूं विषय करैहै. तिसी नेत्रकी अन्य रश्मि प्रतिहत होयकै बिम्बकूं विषय करै है; यह दृष्टके अनुसार कल्पना है; यातैं बिम्बसैं भिन्न प्रतिबिंब नहीं; यह ही विवरणकारका मत है.

विद्यारण्यस्वामीके औ विवरणकारके मतकी विलक्षणता॥ ३२ ॥

विद्यारण्यस्वामी आदिकोंने पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसैं त्रिविध जीव कहाहै. व्यावहारिक अंतःकरणमें प्रतिबिंबकूं व्यावहारिक जीव कहैंहैं, स्वप्न अवस्थाके प्रातिभासिक अंतःकरणमें प्रतिबिंबकूं प्रातिभासिक जीव कहैं हैं, विवरणकारकी रीतिसैं बिम्बसैं पृथक् प्रतिबिम्बके अभावतैं जीवके तीनि भेद संभवैं नहीं; यातैं त्रिविध जीववादके अनुसारी बिम्बप्रतिबिम्बका भेद मानैं हैं; तिनके मतमें दर्पणादिक उपाधिमें अनिर्वचनीयप्रतिबिम्बकी उत्पत्ति होवैहै. प्रतिबिम्बका अधिष्ठान दर्पणादिक हैं, औ बिंबका सन्निधान निमित्तकारण है. यद्यपि निमित्तकारणके अभावतैं कार्यका अभाव होवै नहीं, औ बिम्बके अपसरणतैं प्रतिबिंबका अभाव होवै है; तथापि निमित्तकारणके दो भेद हैं. कोई तौ कार्यतैं अव्यवहित पूर्वकालवृत्ति निमित्तकारण होवै है, कोई कार्यकालवृत्ति निमित्तकारण होवैहै. घटादिकनके दंडकुलालादिक निमित्तकारण हैं, सो कार्यतैं पूर्वकाल वृत्ति चाहिये. घटादिकनकी सत्ता हुयां तिनकी अपेक्षा नहीं, तैसें प्रत्यक्ष-ज्ञानमें स्वविषय निमित्तकारण है; तहां विषयकी सत्ता ज्ञानकालमें अपेक्षित है, विनाशाभिमुख घटसैं नेत्रका संयोग हुयां भी घटका साक्षात्कार होवै नहीं, यातैं ज्ञानकालमें वर्तमान घटादिकही अपने साक्षात्कारके निमित्तकारण हैं; औ दूरस्थ नानापदार्थनमें एकत्व भ्रम होवैहै, मंदांधकारस्थ रज्जुमें सर्पभ्रम होवैहै; यातैं एकत्र भ्रमका निमित्तकारण दूरस्थत्वदोष है रज्जुमें सर्पभ्रमका निमित्तकारण मन्दांधकारहै दूरस्थत्व औ मन्दांधकारका अभाव हुयां एकत्वभ्रम औ सर्पभ्रमका अभाव होनेतैं कार्यकालमें

वर्तमान दूरस्थत्व औ मंदांधकार, उक्त द्विविध अध्यासके निमित्तकारण हैं. तिसरीतिसें बिम्बका सन्निधानभी कार्यकालमें वर्तमानही प्रतिबिम्ब अध्यासका हेतु होनेतैं बिम्बके अपसरणतैं प्रतिबिम्बका अभाव संभवै है; यातैं सन्निहित बिम्ब तौ प्रतिबिम्बका निमित्तकारण है. भ्रमका अधिष्ठानही उपादानकारण कहिये है, यातैं प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिक है. औ विवरणकारके मतमें प्रतिबिम्बका स्वरूप तौ बिम्बसैं भिन्न नहीं परंतु दर्पणस्थत्व विपरीतदेशाभिमुखत्व बिम्बभिन्नत्व धर्मकी उत्पत्ति श्री-वास्थ मुखमें होवैहै, सोभी तीनों धर्म अनिर्वचनीय हैं. निमित्तकारण तिनका अधिष्ठानरूप उपादानकारण श्रीवास्थमुख है, सन्निहित दर्पणादिक है; इसरीतिसें चेतनके प्रतिबिम्बवादमें दो मत हैं. विवरणकारके मतमें प्रतिबिम्बका बिम्बसैं अभेद होनेतैं प्रतिबिम्बका स्वरूप सत्य है औ विचार-ण्यस्वामी आदिकनके मतमें दर्पणादिकनमें अनिर्वचनीयमुखाभासकी उत्पत्ति होवै है. याकूंही आभासवाद कहैं हैं विवरणउक्तपक्षकूं प्रति-बिम्बवाद कहैंहैं. दोनों पक्षनका परस्पर खंडन औ स्वपक्षका मंडन बृहद्ग्रन्थनमें स्पष्ट है. विस्तारभयतैं लिख्या नहीं.

दोनोंके पक्षनकी उपादेयता ॥ ३३ ॥

प्रतिबिम्बवादमें अथवा आभासवादमें आग्रह नहीं, चेतनमें संसारधर्मका संभव नहीं औ जीव ईशका परस्पर भेद नहीं, इस अर्थके बोधके अर्थ अनेक रीति कही हैं जिसपक्षसैं असंग ब्रह्मात्मबोधहोवै सोई पक्ष आदरणीय है.

बिम्बप्रतिबिम्बके अभेद पक्षकी रीतिकी अभेदके बोधनमें सुगमता ॥ ३४ ॥

तथापि बिम्बप्रतिबिम्बके अभेदपक्षकी रीतिसें असंगब्रह्मात्मबोध अना-यासतैं होवै है. काहेतैं ? दर्पणादिकनमें मुखादिकनका लौकिक प्रतिबिम्ब होवैहै, तहांभी बिम्बका स्वरूप तौ सदा एकरस है, उपाधिके सन्निधा-

नतैं बिंबप्रतिबिम्बका भेदभ्रम होवै है, तैसैं बस चेतन तौ सदा एकरस है. अज्ञानादिक उपाधिके संबंधतैं जीवभाव ईशभावकी प्रतीतिरूप भ्रम होवै है. इसरीतिसैं असंगचेतनमें जीवईशभेदका सर्वथा अभाव है. जीवत्व ईश्वरत्व धर्म तौ परस्पर भिन्न कल्पित हैं औ परस्पर भिन्नधर्मी कल्पितभी नहीं; यातैं बिंबप्रतिबिंबका अभेदवाद अद्वैतमतके अत्यंत अनुकूल है.

### प्रतिबिंबविषे विचार

आभासवाद औ प्रतिबिंबवादसैं किंचिद्भेद ॥ ३५

आभासवादमें जैसे अनिर्वचनीय प्रतिबिंब है ताका अधिष्ठान दर्पणादिक उपाधि है तैसैं विवरणोक्त प्रतिबिंबवादमेंभी दर्पणस्थत्वविपरीतदेशाभिमुखत्वादिक धर्म अनिर्वचनीय है तिनका अधिष्ठान मुखादिक बिंब हैं, यातैं दोनूं पक्षनमें अनिर्वचनीयका परिणामी उपादान अज्ञान कहा चाहिये.

प्रतिबिंबकी छायारूपताका निषेध ॥ ३६ ॥

औ कोई ग्रन्थकार छायाकूं प्रतिबिंब मानै है सो संभवै नहीं. काहेतैं ? शरीरवृक्षादिकनतैं जितने देशमें आलोकका अवरोध होवै, उतने देशमें आलोकविरोधी अंधकार उपजै है; तिस अंधकारकूं छाया कहैहैं. अंधकारका नीलरूप होनेतैं छायाकाभी नियगतैं नीलरूप होवैहै. औ रफटिक मौक्तिकका प्रतिबिम्ब श्वेत होवैहै. सुवर्णका प्रतिबिम्ब पीतरूपवाला होवैहै, रक्तमाणिक्यके प्रतिबिम्बमें रक्तरूप होवैहै. प्रतिबिम्बकूं छायारूप मानै तौ सकल प्रतिबिम्बनका नीलरूप चाहिये. यातैं छायारूप प्रतिबिम्ब नहीं. प्रतिबिंबकी बिंबसैं भिन्न व्यावहारिक द्रव्यरूपताका निषेध ॥ ३७ ॥

और जो कोई इसरीतिसैं कहैः—यद्यपि अंधकारस्वरूप छायासैं प्रतिबिम्बका भेद है, तथापि मीमांसाके मतमें जैसे आलोकाभावकूं अंधकार नहीं मानैहै. किन्तु आलोकविरोधी भावरूप अंधकार है, तामैं क्रिया होनेतैं औ नीलरूप होनेतैं अंधकार द्रव्य है, क्रिया औ गुण द्रव्यमेंही होवैहैं.

जैसे दशमद्रव्य अंधकार है, तैसे प्रतिबिम्बभी पृथिवी जलादिकन-  
 तें भिन्नद्रव्य है. इसरीतिसे प्रतिबिम्बकूं स्वतंत्र द्रव्य मानें ताकूं यह पूछ्या  
 चाहिये:—सो प्रतिबिम्ब नित्यद्रव्य है अथवा अनित्यद्रव्य है? जा नित्यद्रव्य  
 होवै तो आकाशादिकनकी नाई उत्पत्तिनाशहीन होनेतें प्रतिबिम्बके उत्पात्ति  
 नाश प्रतीत नहीं हुये चाहियें? यातें प्रतिबिम्बकूं अनित्यद्रव्य कहै तो उपादा-  
 नके देशमें कार्य द्रव्य रहैहै; यातें प्रतिबिम्बके उपादानकारण दर्पणादिकही  
 मानने होवेंगे औ दर्पणादिकनकूं प्रतिबिम्बकी उपादानता संभवै नहीं. का-  
 हेतै? दर्पणादिक उपादानमें जो प्रतिबिम्बरूप द्रव्यका सद्भाव मानें ताकूं यह  
 पूछ्या चाहिये:—प्रतिबिम्बमें जो रूप और ह्रस्वदीर्घादिक परिणामस्वरूप-  
 गुण, तथापि बिम्बसे विपरीताभिमुखत्वादिक धर्म, औ हस्तपादादिक अव-  
 यव जो प्रतिबिम्बमें प्रतीत होवैहैं; सो प्रतिबिम्बमें व्यावहारिक हैं अथवा नहीं  
 हैं? किंतु मिथ्या प्रतीत होवैहैं? जो रूप परिमाणादिकनका प्रतिबिम्बमें व्याव-  
 हारिक अभाव मानें औ प्रतिबिम्बके रूपादिकनकूं प्रातिभासिक मानें  
 तो व्यावहारिक द्रव्यस्वरूप प्रतिबिम्बका अंगीकार निष्फल है. औ प्रतिबि-  
 म्बके रूपपरिमाणादिकनकूं व्यवहारिक मानें तो अल्पपरिमाणवाले दर्पणमें  
 महापरिमाणवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति संभवै नहीं. औ प्रतिबिम्ब-  
 मिथ्यात्वमें तो शरीरके मध्यसंकुचितदेशमें स्वप्नके मिथ्याहस्ती आदिकनकी  
 उत्पत्ति होनेतें उक्त दोषका संभव नहीं. तैसे प्रतिबिम्बके व्यावहारिक द्रव्य  
 कहैं तो एकविधरूपवाले दर्पणमें दर्पणके समानरूपवाले प्रतिबिम्बकी ही  
 उत्पत्ति हुई चाहिये औ अनेकविधरूपवाले अनेक प्रतिबिम्बनकी एक दर्पणमें  
 उत्पत्ति होवैहै. एक रूपवाले उपादानसे अनेकविधरूपवाले अनेक उपादेयकी  
 उत्पत्ति होवै नहीं, औ दर्पणके मध्य वा दर्पणके अतिसमीप अन्यपदार्थ  
 कोई प्रतीत होवै नहीं; जासे अनेकविधरूपवाले प्रतिबिम्बनकी उत्पत्ति  
 संभवै, यातें व्यावहारिक द्रव्यरूप कहना प्रतिबिम्बकूं संभवै नहीं. किंवा  
 दर्पणके अतिसमीप और कोई प्रतिबिम्बका उपादान दीखै नहीं, दर्पणही

उपादान मानना होवैगा सो संभवै नहीं. काहेतैं ? सघन अवयवसहित पूर्व-  
की नाई अविकारी प्रतीत हानेतैं दर्पणमें निम्न उन्नत हनु नासिकादिक  
अनेकविध अवयववाले द्रव्यांतरप्रतिबिम्बकी उत्पत्ति कहना सर्वथा युक्ति-  
हीन है, यातैं बिम्बसैं पृथक् व्यावहारिक द्रव्यस्वरूपप्रतिबिम्ब है, यह  
पक्षभी छायावादकी नाई असंगत है.

**आभासवाद औ प्रतिबिम्बवादकी युक्तिसहितता कहिकै  
दोनों पक्षनमें अज्ञानकी उपादानता ॥ ३८ ॥**

इसरीतिसें सन्निहित दर्पणादिकनतैं मुखादिक अधिष्ठानमें प्रतिबिम्ब-  
त्वादिक अनिर्वचनीय धर्म उपजै है अथवा सन्निहित मुखादिकनतैं  
दर्पणादिक अधिष्ठानमें अनिर्वचनीय प्रतिबिम्ब उपजै है । यह दोही पक्ष  
युक्तिसहित हैं; यातैं अनिर्वचनीय धर्मका वा अनिर्वचनीय प्रतिबिम्बका  
उपादानकारण कहा चाहिये.

**मूलाज्ञानकूं वा तूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्ब वा ताके  
धर्मनकी उपादानताके असंभवकी शंका ॥ ३९ ॥**

तहां जगत्का साधारण कारण मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका  
वा धर्मोका उपादानकारण कहैं तौ आकाशादिकनकीनाई मूलाज्ञानके कार्य  
होनेतैं प्रतिबिम्बत्वादिक धर्म वा धर्मो प्रतिबिम्बभी सत्य हुये चाहिये औ उक्त  
रीतिसें अनिर्वचनीय मानेहैं, यातैं मूलाज्ञानकूं अनिर्वचनीयकी उपादानता  
संभवै नहीं; तैसैं विवरणकारके मतमें मुखावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं प्रति-  
बिम्बत्वादि धर्मनका उपादान मानैं, औ विद्यारण्यस्वामी आदिकनके मतमें  
दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं प्रतिबिम्बका उपादान मानैं तौ अवस्था  
अज्ञानके कार्यकूं अनिर्वचनीयता होनेतैं सत्यताकी आपत्ति तौ यद्यपि नहीं  
है, तथापि अधिष्ठानज्ञानसैं अनिर्वचनीयकी निवृत्ति होवैहै; औ प्रतिबिम्बा-  
ध्यासका अधिष्ठान उक्तीतिसें मुखावच्छिन्न चेतन वा दर्पणावच्छिन्न चेतन  
है; औ मुखका ज्ञान वा दर्पणका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है; तिसैं उत्तर-



कालमेंभी प्रतिबिम्बकी प्रतीति सर्वके अनुभवसिद्ध है, यार्ते मुखावच्छिन्न चेतनका वा दर्पणावच्छिन्नचेतनका आवरक अवस्थाज्ञानभी प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान संभवै नहीं.

उक्त शंकाका कोईक ग्रंथकारकी रीतिसँ समाधान ॥ ४० ॥

या स्थानमें कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ समाधान करें हैं:—यद्यपि शुक्ति-रजतादिक अध्यासमें अधिष्ठानके विशेष आवरणशक्ति औ विक्षेप-शक्तिरूप अज्ञानके दोनू अंशनकी निवृत्ति होवैहै; तथापि अनुभवके अनु-सारतँ प्रतिबिम्बाध्यासके अधिष्ठानज्ञानतँ आज्ञानके आवरणशक्तिअंशकीही निवृत्ति होवैहै, यार्ते अधिष्ठानज्ञानतँ आवरणशक्तिरूप अंशकी निवृत्ति हुयेभी प्रतिबिम्बादिक औ तिनका ज्ञानरूप विक्षेपका हेतु अज्ञानका अंश रहनेतँ अधिष्ठानज्ञानतँ उत्तरकालमें भी प्रतिबिम्बादिक प्रतीत होवैहै; यार्ते उपाधिअवच्छिन्न चेतनस्थ तूलाज्ञानका कार्य प्रतिबिम्बाध्यास है यह पक्ष संभवै है.

उक्त शंकाका अन्यग्रंथकारोंकी रीतिसँ समाधान ॥ ४१ ॥

अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है—दर्पणादिकनका उपादान मूलाज्ञान ही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है, यार्ते दर्पणादिकनके ज्ञान हुयेभी प्रतिबिम्बकी प्रतीति होवैहै. ब्रह्मके ज्ञानतँ ब्रह्मचेतनके आवरक अज्ञानकी औ ताके कार्यकी निवृत्ति होवैहै दर्पणादिकनके ज्ञानतँ दर्पणादिक अवच्छिन्न चेतनके आवरक अज्ञानकी निवृत्ति हुयेभी ब्रह्मस्वरूप आवरक अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं. ब्रह्मात्मस्वरूपके आच्छादक अज्ञानकू मूलाज्ञान कहैहै, उपाधिअवच्छिन्नचेतनके आच्छादक ज्ञानकू अवस्थज्ञान कहै हैं, ताहीकू तूलाज्ञान कहै हैं; मूलाज्ञानसँ तूलाज्ञानका भेद है वा अ-भेद है, यह विचार आगे लिखेंगे.

मूलाज्ञान औ तूलाज्ञानके भेदविषे किंचित् विचार ॥ ४२ ॥

यद्यपि मूलाज्ञानकू प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानै तौ दर्पणादिकन

की नाई व्यावहारिकही प्रतिबिम्बादिकभी हुये चाहिये, औ ब्रह्मज्ञानसे विना-  
ही प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनमें तथा प्रतिबिम्बमें मिथ्यात्व बुद्धि होनेसे प्राति-  
भासिक हैं. मूलाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानें तो प्रातिभासिक-  
ता संभवै नहीं, तथापि ब्रह्मज्ञानसे निवर्तनीय अज्ञानका कार्य व्यावहारिक  
है, औ ब्रह्मज्ञानसे विनाही निवर्तनीय अज्ञानका कार्य प्रातिभासिक  
है. इसरीतिसे व्यावहारिक प्रातिभासिकका भेद कहै तो उक्त शंका होवै है. औ  
अज्ञानसे अतिरिक्त दोषजन्य नहीं होवै, किंतु केवल अज्ञानजन्य होवै ताकूं  
व्यावहारिक कहै हैं. अज्ञानसे अतिरिक्त दोषजन्य होवै ताकूं प्रातिभासिक  
कहै हैं. इसरीतिसे व्यावहारिक प्रातिभासिक भेद कहे उक्त शंका  
संभवै नहीं. काहेतें? दर्पणादिक उपाधिसें मुखादिकनका संबन्ध हुये ब्रह्मचेत-  
नस्थ मूलाज्ञानका प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मरूप वा प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मी-  
रूप परिणाम होवै है. औ दोनूं पक्षमें अधिष्ठान ब्रह्मचेतन है.

आभासवाद औ प्रतिबिम्बवादमें धर्मी वा धर्मके अध्यासकी  
उत्पत्तिका उपादान मूलाज्ञानकूं मानिके अधिष्ठानका भेद ॥४३॥

पूर्व जो कहा है:- विद्यारण्यस्वामीके मतमें प्रतिबिम्बकी उत्पत्ति मानै  
तो दर्पणादिक अवच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है, औ दर्पणादिक अविच्छिन्नचेत-  
नस्थ अज्ञान उपादान है. तैसें विवरणकारके मतसे प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनकी  
ही उत्पत्ति मानै बिम्बावच्छिन्नचेतन अधिष्ठान है औ बिम्बावच्छिन्न  
चेतनस्थ अज्ञान उपादान है; इसरीतिसे धर्माध्यासपक्ष औ धर्माध्यास  
पक्षमें अधिष्ठानका औ उपादानका भेद है; सो अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्या-  
सकी उपादानता मानिके कहा है.

दोनूं पक्षनमें मूलाज्ञानकी उपादानता मानें  
तो अधिष्ठानका भेद और मूलाज्ञानकूं उक्त  
अध्यासके उपादानताकी योग्यता ॥ ४४ ॥

मूलाज्ञानकूं उपादानता मानें तो दोनूं मतनमें अधिष्ठानका भेद संभवै

नहीं औ मूलाज्ञानकूँही उक्त अध्यासकी उपादानता माननी चाहिये. काहेतैं? अवस्थाज्ञानकूँ उक्त अध्यासकी उपादानता मानै तौ दर्पणादिकनके ज्ञानतैं वा मुखादिकनके ज्ञानतैं अज्ञानकी आवरणशक्त्यंशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपशक्त्यंशकी स्थिति मानै तौ ब्रह्मज्ञानसैं ब्रह्मस्वरूपका आवरक मूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा, तैसैं शुक्त्यादिकनके ज्ञानसैं शुक्त्याद्यवच्छिन्नचेतनका आवरक तूलाज्ञानांशही नष्ट होवैगा तैसैं शुक्त्यादिकनके ज्ञानसैं शुक्त्याद्यवच्छिन्नचेतनका आवरक तूलाज्ञानांश ही नष्ट होवैगा औ व्यावहारिकप्रातिभासिक विक्षेपका हेतु द्विविध अज्ञानांशके शेष रहनेते विदेहकैवल्यमेंभी व्यावहारिक प्रातिभासिक विक्षेपके सद्भावतैं सर्व संसारका अनुच्छेद होवैगा, यातैं आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष कहना संभवै नहीं.

### तूलाज्ञानकूँ प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानताके वादीका मत ॥ ४५ ॥

औ तूलाज्ञानकूँ प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता वादी ऐसैं कहै:—आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष स्वाभाविक नहीं है, किंतु विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिका प्रतिबंधक होवै तहां विक्षेप हेतु अज्ञानांशका शेष रहै है. ब्रह्मज्ञानसैं आवरण हेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति हुयां भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म रह, उतने काल विक्षेपहेतु अज्ञानांशका शेष रहै है. प्रारब्धरूप प्रतिबंधकके अभाव हुयां, विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी भी निवृत्ति होवै है परंतु इतना भेद है:—आवरक अज्ञानांशकी निवृत्ति तौ महावाक्यजन्य अंतःकरणकी प्रमारूप वृत्तिस होवै है. प्रारब्धबलसैं कितने वर्ष जीवै तदपर्यंत पूर्ववृत्ति तौ रह नहीं औ विक्षेपनिवृत्तिके अर्थ मरणके अव्यवहित पूर्व कालमें महावाक्यविचारका विद्वानकूँ विधान नहीं औ मरण मूर्च्छाकालमें महावाक्य विचारका संभवभी नहीं; यातैं विक्षेपशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञानके संस्कारसहित चेतन है औ आवरणशक्तिके नाशका हेतु तत्त्वज्ञान है.

जैसे मूलाज्ञानकी विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें प्रतिबंधक प्रारब्धकर्म है, तैसे प्रतिबिम्बाध्यासमें विक्षेपशक्तिकी निवृत्तिमें सुखादिकबिम्बसे दर्पणादिक उपाधिका संबंधही प्रतिबंधक है ताके सद्भावमें आवरणशक्ती निवृत्ति हुयांभी प्रतिबिम्बादिक विक्षेपकी निवृत्ति होवै नहीं बिम्बउपाधिका संबंध रूप प्रतिबन्धककी निवृत्ति हुयां विक्षेपकी निवृत्ति होवै है. शुक्तिरजतादिक अध्यास होवै तहां आवरणके नाशने अनंतर विक्षेपकी निवृत्तिमें प्रतिबंधकके अभावतैं विक्षेप शेष रहै नहीं. इसरीतिसैं विक्षेपनिवृत्तिमें प्रतिबन्धकाभावसहित अधिष्ठानज्ञानकूं हेतुता होनेतैं औ मोक्षदशामें प्रारब्धरूप प्रतिबन्धकके अभावतैं संसारका उपलंभ संभवै नहीं, यातैं आवरणशक्तिके नाशतैं उत्तरभी विक्षेपशक्तिका सद्भाव मानै तौ उक्त दोषके अभावतैं अवस्थाज्ञानकूं भी प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानना उचित है.

उक्तमतके निषेधपूर्वक मूलाज्ञानकूंही प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता ॥ १४ ॥

यह कथनभी अयुक्त है. काहेतैं? जहां देवदत्तके मुखका औ दर्पणादिक उपाधिका यज्ञदत्तकूं यथार्थ साक्षात्कार होवै तिसतैं उत्तरकालमें भी देवदत्तमुखका दर्पणसैं संबंध हुयां यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखसैं प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका अध्यास विवरणके मतमें होवैहै, तैसे विद्यारण्यस्वामीके मतमें देवदत्तमुखके प्रतिबिम्बका अध्यास दर्पणमें होवैहै सो नहीं हुया चाहिये. काहेतैं? उक्त अध्यासकी निवृत्तिमें बिम्बउपाधिका संबंधही प्रतिबंधक है मुख वा दर्पणरूप अधिष्ठानके ज्ञानकालमें तिस प्रतिबंधकका अभाव होनेतैं प्रतिबंधकका अभावसहित अधिष्ठान होवैहै. विवरणकारके मतमें “देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वादिकं नास्ति” ऐसा ज्ञान अध्यासका विरोधी है, औ विद्यारण्यस्वामीके मतमें “दर्पणे देवदत्तमुखं नास्ति” ऐसा ज्ञान उक्त अध्यासका विरोधी है. काहेतैं? दोनूं मतनमें क्रमतैं “देवदत्तमुखे दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वं दर्पणे देवदत्तमुखम्” इसरीतिसैं अध्यासके आकारका भेद है. ताकी

हेतु विक्षेपशक्तिविशिष्ट अज्ञानअंशकीभी निवृत्ति हुईहै यातैं उपादानके अभावतैं उक्त स्थलमें यज्ञदत्तकूं देवदत्तमुखका प्रतिबिम्बभ्रम नहीं हुया चाहिये औ ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूंही प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानैं तौ उक्त उदाहरणमें देवदत्तके मुखका औ दर्पणका ज्ञान हुयेंभी ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञानके अभावतैं उपादानके सद्भावतैं उक्त अध्यास संभवै है. यातैं मूलाज्ञानही प्रतिबिम्बाध्यासका उपादान है यह पक्षही समीचीन है.

**मूलाज्ञानकी उपादानताके पक्षमें शंका ॥ ४७ ॥**

परंतु या पक्षमें यह शंका है:-ब्रह्मचेतनस्थ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानैं तौ ब्रह्मज्ञानसैं विना प्रतिबिम्बभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतैं ? अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतैं अज्ञानकी निवृत्तिद्वारा भ्रमकी निवृत्ति होवैहै. औ प्रतिबिम्बाध्यासका अधिष्ठान उक्त पक्षमें ब्रह्मचेतन है, दर्पणावच्छिन्न चेतन वा मुखावच्छिन्न चेतन अधिष्ठान नहीं मुखदर्पणादिज्ञानतैं मूलाज्ञानकी निवृत्ति मानैं तौ उपादानके नाशतैं मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थनकाभी अभाव हुया चाहिये, यातैं मूलाज्ञानकूं उपादानता मानैं तौ मुखादिकनतैं बिम्बउपाधिके वियोगकालमेंभी प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं.

**उक्तशंकाका समाधान ॥ ४८ ॥**

या शंकाका यह समाधान है:-आवरण शक्ति औ विक्षेपशक्तिके भेदतैं दो अंशवाला अज्ञान है. प्रतिबंधरहित अधिष्ठानज्ञानतैं अशेष अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. प्रारब्ध कर्म प्रतिबंधक होते ब्रह्मरूप अधिष्ठानज्ञान हुयें भी विक्षेपहेतु अज्ञानांशकी निवृत्ति होवै नहीं, औ घटादिक अनात्मपदार्थगोचर ज्ञान होवै तिनतैं अज्ञानकी निवृत्ति ता होवै नहीं परंतु जितनेकाल घटादिकनका स्फुरण रहै उतनेकाल अन्धकारसैं आवृत गृहके एकदेशमें प्रभाप्रकाशतैं अंधकारके संकोचकीनाई अज्ञान-

जन्य आवरणका संकोच होवै है, तैसैं मुखदर्पणादिकनके साक्षात्कारतैं ब्रह्मके आच्छादक मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवै है, तथापि अज्ञानजन्यप्रतिबिम्बाध्यासरूप विक्षेपका मुखदर्पणादिज्ञानतैं उपादानमें विलयरूप संकोच होवै है. उपादानमें विलयकुं ही कार्यकी सूक्ष्म अवस्था कहैं हैं. इसरीतिसैं अधिष्ठानज्ञानके अभावतैं अज्ञानकी निवृत्तिविना प्रतिबिम्बाध्यासकी बाधरूप निवृत्तिका यद्यपि संभव नहीं है, तथापि मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतैं प्रतिबन्धकका अभाव हुयां कार्यका उपादानमें विलयरूप निवृत्ति होवै है.

**एकदेशीकी रीतिसैं बाधका लक्षण ॥ ४९ ॥**

इसरीतिसैं संसारदशामें प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै नहीं, यह कोई एकदेशी मानैं हैं. या मतमें अभावनिश्चयकुं बाध नहीं कहैं हैं. काहेतैं ? “मुखे दर्पणस्थत्वं नास्ति, दर्पणे मुखं नास्ति” इसरीतिसैं विवरणकार विद्यारण्यस्वामीके मतभेदसैं उभयविध अध्यासका अभावनिश्चय सर्व अविज्ञानकेभी अनुभवसिद्ध है. ताका संसारदशामें अभाव कहना संभवै नहीं यातैं ब्रह्मज्ञानविना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध नहीं मानै ताके मतमें केवल अधिष्ठानशेषकुं बाध कहैं हैं. प्रतिबिम्बाध्यासका अभावनिश्चय उक्तरीतिसैं हुयांभी संसारदशामें अज्ञानकी सत्ता होनेतैं केवल अधिष्ठान शेष नहीं है; किन्तु अज्ञानविशिष्ट अधिष्ठान है इसरीतिसैं प्रतिबन्धकरहित-मुखदर्पणादिक साक्षात्कारतैं अधिष्ठानज्ञानविना बाधरूप अज्ञाननिवृत्तिका अभाव हुयांभी अपने उपादानमें विलयरूप कार्यका संकोच होवैहै उपादानरूपसैं कार्यकी स्थितिकुंही सूक्ष्मावस्था कहैं हैं.

**बहुत ग्रन्थकारनकी रीतिसैं बाधका लक्षण औ ब्रह्मज्ञानविनाप्रतिबिम्बाध्यासके बाधकी सिद्धि ॥ ५० ॥**

बहुत ग्रन्थकारोंके मतमें ब्रह्मज्ञानसैं विना मूलाज्ञानके नाशविनाभी मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै है, यह तिनका अभिप्राय है.



मिथ्यात्वनिश्चय वा अभावनिश्चय बाध कहिये है, यह सर्व ग्रंथनका निष्कर्ष है. बहुत स्थानमें मिथ्यात्वनिश्चयभी अभावनिश्चय पदार्थ होवै, तहां अधिष्ठानमात्र शेष रहै है, अज्ञान शेष रहै नहीं. इस अभिप्रायतैं किसी ग्रंथकारनैं अधिष्ठानमात्रका शेषही बाधका स्वरूप कहा है, औ अधिष्ठानमात्रका शेष बाधका लक्षण नहीं. जो बाधका यही लक्षण होवै तौ स्फटिकमें लौहित्यभ्रमादिक सोपाधिक अध्यास होवै, तहां अधिष्ठानज्ञानसैं उत्तरकालमेंभी जपाकुसुम औ स्फटिकका परस्परसंबन्धरूप प्रतिबन्धक होनेतैं लौहित्यअध्यासकी निवृत्ति नहीं होवै है. तैसें विद्वान्कूं प्रारब्धकर्म प्रतिबन्धक होनेतैं शरीरादिकनकी निवृत्ति नहीं होवै है, यातैं अज्ञानकार्य-विशिष्ट अधिष्ठान दोनूं स्थानमें होनेतैं केवल अधिष्ठानशेषके अभावतैं बाधव्यवहार नहीं हुया चाहिये. औ श्वेत स्फटिकके साक्षात्कारतैं लौहित्य-अध्यासका बाध होवैहै. ब्रह्मसाक्षात्कारतैं जीवन्मुक्त विद्वान्कूं संसारका बाध होवैहै, इसरीतिसैं विक्षेपसहित अधिष्ठानमें बाधव्यवहार सकल ग्रंथकारोंनैं लिखाहै, तहां अध्यस्त पदार्थमें मिथ्यात्वनिश्चय वा ताका अभावनिश्चयही बाधका स्वरूप संभवै है, औ प्रतिबन्धकरहित मुखदर्पणादिकनके ज्ञानतैं मुखमें प्रतिबिम्बत्वादिक धर्मनका तथा दर्पणमें प्रतिबिम्बादिक धर्मोंका मिथ्यात्वनिश्चय होवैहै. तैसें अभावनिश्चय होवैहै, यातैं ब्रह्मज्ञानसैं विना प्रतिबिम्बाध्यासका बाध होवै नहीं, यह कथन अयुक्त है,

मुखदर्पणादि अधिष्ठानके ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी  
निवृत्तिकी हेतुता ॥ ५१ ॥

जैसें अधिष्ठानज्ञानतैं अध्यासकी बाधरूप निवृत्ति होवै, तैसें मुखदर्पणा-दिकनके अपरोक्षज्ञानतैं भी प्रतिबन्धकरहितकालमें प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है, यातैं प्रतिबन्धकाभावसहित मुखदर्पणादि ज्ञानभी अधिष्ठानकी नाई अध्यासनिवृत्तिकी हेतु है इसरीतिसैं मानना योग्य है, औ मुखदर्पणादि ज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासनिवृत्तिभी कारणता संभवै भी

है. काहेतैं ? समानविषयक ज्ञानतैं अज्ञानका विरोध है. भिन्नविषयक ज्ञान अज्ञानका विरोध नहीं, यातैं मुखदर्पणादिक ज्ञानका मुखदर्पणादिक अवच्छिन्नचेतनस्थ अवस्थाज्ञानसँही विरोध है. ब्रह्माच्छादक मूलाज्ञानसँ ब्रह्मज्ञानविना अन्यज्ञानका विरोध नहीं, यात ब्रह्मज्ञानविरोधी मूलाज्ञानसँ दर्पणादिकज्ञानके विरोधाभावतैं प्रतिबिम्बाध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी निवृत्ति तौ यद्यपि नहीं होवैहै, तथापि अज्ञाननिवृत्तिसँ विनाभी विरोधी-ज्ञानसँ पूर्वज्ञानकी निवृत्ति अनुभवसिद्ध है.

**मुखदर्पणादिकके ज्ञानकूं मूलाज्ञानकी निवृत्तिविना  
प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता ॥ ५२ ॥**

जहां रज्जुके अज्ञानतैं सर्पभ्रमतैं उत्तर दंडभ्रम होवै तहां दंडज्ञानतैं सर्पके उपादान अवस्थाज्ञानकी निवृत्ति तौ होवै नहीं. काहेतैं? अधिष्ठानके तत्त्व-ज्ञानतैंही अज्ञानकी निवृत्ति होवै, यातैं रज्जुज्ञानविना रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति संभवै नहीं. औ दंडभ्रमसँही रज्जुचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति होवै तौ उपादानके अभावतैं दंडअध्यासका स्वरूपही सिद्ध नहीं होवैगा, यातैं दंडज्ञानतैं अज्ञाननिवृत्तिविना जैसैं सर्पाध्यासकी निवृत्ति होवैहै तैसैं “मुखे प्रतिबिम्बत्वे नास्ति । दर्पणे मुखं नस्ति” इसप्रकारसँ मुखदर्पणका ज्ञान प्रतिबिम्बाध्यासका विरोधी होनेतैं तासँभी प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति होवैहै. औ प्रतिबिम्बका अध्यासके उपादान मूलाज्ञानकी उक्त ज्ञानसँ निवृत्ति संभवै नहीं. जो उक्त ज्ञानसँ मूलाज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ मूलाज्ञानके कार्य मुखदर्पणादिक व्यावहारिक पदार्थभी नष्ट हुये चाहियें, यातैं मुखदर्पणादिकज्ञानकूं विरोधिविषयक होनेतैं अज्ञाननिवृत्तिविनाभी प्रतिबिम्बाध्यासकी नाशकता है. भावआभावका परस्पर विरोध होवै है, यातैं तिनके ज्ञानभी परस्पर विरोधी होवै हैं. जहां स्थाणुमें स्थाणुत्वज्ञानतैं उत्तर पुरुषत्वभ्रम होवै तहां “स्थाणुत्वं नास्ति” ऐसे विरोधी भ्रमज्ञानतैं पूर्व प्रमाज्ञानकी निवृत्ति होवै है. घटवाले भूतलमें घटाभावके भ्रमज्ञानतैं उत्तर घटसँ इंद्रियके संयोग हुयां “घटवद्भूतलम्”

ऐसे विरोधी प्रमाज्ञानतैं पूर्व भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होवै है. जहां रज्जुमें सर्पभ्रमतैं उत्तर दंडभ्रम होवै तहां दंडभ्रमतैं सर्पभ्रमकी निवृत्ति होवै है. इसरीतिसैं कहूं भ्रमज्ञानतैं प्रमाज्ञानकी निवृत्ति, कहूं प्रमाज्ञानतैं भ्रमज्ञानकी निवृत्ति, कहूं भ्रमज्ञानतैं भ्रमज्ञानकी निवृत्ति होवै है. जहां भ्रमतैं प्रमाकी निवृत्ति औ भ्रमतैं भ्रमकी निवृत्ति होवै तहां भ्रमका उपादान अज्ञानके सद्भावमें ही पूर्व ज्ञानकी निवृत्ति होवै है. जहां प्रमाज्ञानतैं भ्रमकी निवृत्ति होवै तहां अधिष्ठानका यथार्थ ज्ञान प्रमा होनेतैं अज्ञानसहित भ्रमकी निवृत्ति होवै है, या प्रकारतैं अधिष्ठानज्ञानविना मूलाज्ञानकी निवृत्तिविनाभी मुसदर्पणादिज्ञानतैं प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति संभवै है.

विरोधी ज्ञानतैं पूर्वज्ञानकी निवृत्ति होवै है यह नियम है, और अधिष्ठानके यथार्थज्ञानतैं ही पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होवै, यह नियम नहीं, परंतु अधिष्ठानके यथार्थज्ञानविना अज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं, यातैं अज्ञानकी निवृत्ति केवल अधिष्ठानकी विशेष प्रमातैं होवै नहीं, यह नियम है. विवरण-कारके मतमें "मुखे प्रतिबिम्बत्वं दर्पणस्थत्वं प्रत्यङ्मुखत्वम्" ऐसा अध्यास होवै है, ताका विरोधी "मुखे प्रतिबिम्बत्वादिकं नास्ति" ऐसा ज्ञान है, औ विषारण्यस्वायीके मतमें "दर्पणे मुखम्" ऐसा अध्यास होवै है, "दर्पणे मुखं नास्ति" ऐसा ज्ञान ताका विरोधी है. नैयायिकमतनमें भी भावअभावका परस्पर विरोध मानिकै तिनके ज्ञानोंका भी विषयविरोधसैं विरोध मान्य है, या प्रकारतैं मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानैं तौ बिम्बउपाधि का सन्निधानरूप प्रतिबंधकरहित कालमें मुसदर्पणादिक ज्ञानतैं अज्ञान-निवृत्तिविनाभी उक्त अध्यासकी निवृत्ति संभवै है.

उक्त पक्षमें पद्मपादाचार्यकृत पंचपादिकाकी रीतिसैं

मूलाज्ञानकूं अध्यासकी हेतुताके वादीकी शंका ॥ ५३ ॥

या पक्षमें यह शंका है:—शारीरकभाष्यकी टीका पंचपादिका नाम पद्मपादाचार्यनैं किया है, ताकूं भाष्यकारके वचनतैं सर्वज्ञता हुई है, तिस

सर्वज्ञवचन पंचपादिकामें यह लिख्याहै:-जहां सर्परजतादिक भ्रम होवै तहां रज्जुशुक्तिके ज्ञानतैं सर्परजतादिकनके उपादान अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, औ अज्ञानकी निवृत्तिसें सर्परजतादिक अध्यासकी निवृत्ति होवैहै रज्जु शुक्ति आदिकनके ज्ञानकूं सर्परजतादिकनकी निवृत्तिमें साक्षात्कारण मानैं तौ उपादानके नाशतैं भावकार्यका नाश होवैहै. या नियमकी हानि होवैगी, औ अधिष्ठानज्ञानतैं अज्ञानका नाश होवै है. अज्ञाननाशतैं अध्यासका नाश होवैहै. इसरीतिसें मानैं तौ उक्त नियमका व्यभिचार होवै नहीं यद्यपि अंधकारकी नाई अज्ञानभी भावरूप है, तथापि अज्ञान अनादि होनेतैं कार्य नहीं, यातैं आज्ञानकी निवृत्ति तौ अधिष्ठानज्ञानतैं भी संभवै है, परंतु भावकार्य सर्पादिक अध्यासकी निवृत्ति उपादानके नाशविना होवै नहीं. घटध्वंसकी निवृत्तिभी वेदांतमतमें होवैहै औ अभाव पदार्थका उपादानकारण होवै नहीं. यातैं उपादानके नाशविनाभी घटध्वंसरूप कार्यका नाश होवै है, परंतु घटध्वंस भाव नहीं, यातैं उपादान नाशकूं भावकार्यके नाशमें नियत हेतुताके संरक्षणकूं पंचपादिकामें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी हेतुता कही है. अज्ञाननिवृत्तिकूं त्यागिके अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिकी साक्षात् हेतुताका निषेध कन्याहै, औ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानैंतौ उक्त रीतिसें अज्ञान निवृत्तिसें बिनाही प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति माननी होवैहै; यातैं पंचपादिकावचनतैं विरोध होवैगा. अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता मानैं तौ विरोध नहीं काहैतैं? अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहै ताके मतमें विवरणकारकी रीतिसें मुस्तावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी उपादानता सिद्ध होवैहै. विद्यारण्यस्वामीकी रीतिसें दर्पणावच्छिन्न चेतनस्थ अज्ञानकूं धर्माध्यासकी हेतुता सिद्ध होवै है औ प्रतिबंधकरहितकालमें मुक्तज्ञानतैं वा दर्पणज्ञानतैं तिन अज्ञानोंकी क्रमैतैं निवृत्ति होवै है. अज्ञान निवृत्तिद्वारा प्रतिबिम्बाध्यासकी निवृत्ति होवै है, यातैं अवस्थाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानना पंचपादिकाव-

चनके अनुकूल है. औ मूलाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता कहना पंचपादिकावचनसैं विरुद्ध है. इस रीतिसैं उक्त अध्यासकी हेतुता अवस्था-ज्ञानकूं मानै तौ ताका यह पूर्वपक्ष है.

### उक्तशंकाकी अयुक्तता ॥ ५४ ॥

परंतु अवस्थाज्ञानकूं हेतुता मानैभी पंचपादिकावचनसैं विरोधपरिहार होवै नहीं. तथाहि:—जहां दर्पणसंबंधुरहित देवदत्तमुखका वा दवदत्तमुख-वियुक्त दर्पणका यज्ञदत्तकूं साक्षात्कार होवै, औ उत्तरक्षणमें देवदत्तमुखका दर्पणसैं संबन्ध होवै है, तहांभी प्रतिबिम्बाध्यास होवै है. मूलाज्ञानकूं उपादानता मानै तौ मुखदर्पणादि साक्षात्कारसैं ताकी निवृत्ति होवै नहीं. औ मुखज्ञानतैं मुखावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञानकी तैसैं दर्पणज्ञानतैं दर्पणावच्छिन्नचेतनस्थ अज्ञानकी निवृत्ति अवश्य होवै है. औ मुखदर्पणसाक्षात्कारतैं उत्तरकालमेंभी मुखदर्पणसन्निधानसैं प्रतिबिम्बाध्यास होवै है; यातैं मुखदर्पणसाक्षात्कारतैं अवस्था अज्ञानके आवरणशक्तिविशिष्ट अज्ञानांशका नाश नहीं होनेतैं विशेषरूपतैं ज्ञानाधिष्ठानमेंभी अध्यास संभवै है; तहां दर्पणमुखका परस्पर वियोग हुयां प्रतिबन्धकाभावसहित अधिष्ठानज्ञानत अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति कहना अवस्थाज्ञानवादीकूंभी संभवै नहीं; किन्तु ज्ञानतैं साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति कहनाही संभवै है. काहेतैं ? रज्जुज्ञानतैं शुक्तिके अज्ञानका नाश नहीं होवै है, यातैं ज्ञानतैं अज्ञानमात्रका नाश नहीं होवै है; किन्तु समानविषयक अज्ञानका ज्ञानतैं नाश होवै है. ज्ञानतैं जाका प्रकाश होवै सो ज्ञानका विषय कहिये है, अज्ञानसैं आवृत होवै सो अज्ञानका विषय कहिये है. यज्ञदत्तकूं अध्यासतैं पूर्वकालमें हुया जो मुखदर्पणका साक्षात्कार तासैं आवरणका नाश होनेतैं अज्ञानरुत आवरणरूप अज्ञानके विषयका मुखदर्पणमें अभाव है, यातैं ज्ञान अज्ञानके विरोधका संपादक समानविषयत्वके उक्तस्थलमें अज्ञाननिवृत्तिविना अध्यासमात्रकी निवृत्ति अवस्था ज्ञानवादीकूंभी



माननी होवै है, इसरीतिसे अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी उपादानता माने पंचपादिकावचनसे विरोधपारिहार होवै नहीं.

तूलाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतुता मानें तो पंचपादिकाके वचनसे विरोध औ मूलाज्ञानकूं हेतुता मानें तो अविरोध ॥ ५५ ॥

औ सूक्ष्मविचार करै तो अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासकी हेतुता मानें तो पंचपादिकावचनसे विरोध है, मूलाज्ञानकूं हेतुता मानें तो विरोध नहीं तथाहि:-ज्ञानसे केवल अज्ञानकी निवृत्ति होवै है, औ अज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिसे अज्ञानकार्यकी निवृत्ति होवै है, इसरीतिसे पंचपादिकावचन है, ताका यह अभिप्राय नहीं. भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियत हेतु होनेतैं ज्ञान अध्यासनिवृत्ति संभवै नहीं. काहेतैं? उपादानके नाश विना भावकार्यका नाश होवै नहीं तो भावकार्यके नाशमें उपादानके नाश नियतहेतु होवै; औ भावकार्य द्व्यणुक है, ताके उपादान परमाणु हैं, तिनकूं नित्यता होनेतैं नाश संभवै नहीं; यातैं परमाणुसंयोगके नाशतैं द्व्यणुकका नाश होवै है, तहां भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुताका व्यभिचार है, यातैं भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकी हेतुता नियमके संरक्षण अभिप्रायतैं पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है; औ केवल आग्रहतैं पंचपादिकावचनका उक्त नियमसंरक्षणमें अभिप्राय कहै तो दंडधर्मसे सर्वाध्यासकी निवृत्ति नहीं होवैगी; औ नैयायिक मतमें भी द्व्यणुकभिन्नद्रव्यके नाशमें उपादानके नाशकूं हेतुता मानी हैं. सकल भावकार्यके नाशमें उपादान नाशकूं हेतुता कहैं तो परमाणु औ मन नित्य हैं; तिनके नाशके असंभवतैं तिनकी क्रियाका नाश नहीं होवैगा, तैसें नित्यआत्माके ज्ञानादिगुणका औ नित्य आकाशके शब्दादिगुणका नाश नहीं होवैगा, यातैं भावकार्यके नाशमें उपादानका नाश नियतहेतु है, यह कथन असंगत है, परंतु किसी स्थानमें आश्रयका नाश हुआं कार्यकी स्थिति होवै नहीं, तहां उपादानका नाशभी कार्यनाशका हेतु है, तथापि कार्यनाशमें उपादानका



नाश नियत हेतु नहीं. उपादानके सद्भावमें अन्यकारणतै भी कार्यका नाश होवै है. इसरीतिसे उक्त नियम संरक्षणमें अभिप्रायतै पंचपादिकाकी उक्ति नहीं है, किंतु अधिष्ठानज्ञानतै अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां अधिष्ठानज्ञानकूं अध्यासनिवृत्तिमें कारणता नहीं है, अधिष्ठानज्ञान तौ अज्ञान-निवृत्तिका कारण है. औ अज्ञाननिवृत्ति अध्यासनिवृत्तिका कारण है. जैसे कुलालका जनक घटमें अन्यथासिद्ध होनेतै कारण नहीं तैसे अध्यासनिवृत्तिमें अधिष्ठानका ज्ञान अन्यथासिद्ध होनेतै कारण नहीं इसरीतिसे अधिष्ठानज्ञानसे अध्यासकी निवृत्ति होवै तहां ज्ञानसे अज्ञानमात्रकी ज्ञान निवृत्ति होवै है. अध्यासकी निवृत्ति उपादान अज्ञानके नाशतै होवै है, यह पंचपादिकावचनका अभिप्राय है. औ सर्वत्र अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञाननिवृत्तिकूं हेतुता है, इस अभिप्रायतै पंचपादिकाकी उक्ति होवै तौ दंढभ्रमसे अज्ञाननिवृत्तिके अभावतै सर्पभ्रमकी निवृत्ति नहीं हुई चाहिये, यातै अधिष्ठानके यथार्थ ज्ञानसे अध्यासकी निवृत्ति होवै है. तहां अज्ञानकी निवृत्तिही अध्यासनिवृत्तिका हेतु है, यह नियम पंचपादिकाग्रंथमें विवक्षित है, औ अवस्थाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी हेतुता मानै ताके मतमें मुखदर्पणादिक ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है, तासे अज्ञान निवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति मानना पंचपादिकानुसार है औ यज्ञदत्तकूं पूर्वज्ञानसे आवरणनाशस्थलमें देवदत्तमुखका उपाधिसन्निधान हुआं प्रतिबिंबाध्यास होवै है. उपाधिवियोगकालमें अधिष्ठानज्ञानसे अध्यासनिवृत्ति होवै, तहां अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं, किंतु अधिष्ठानज्ञानसे साक्षात् अध्यासकी निवृत्ति होवै है, यातै पंचपादिकसे विरुद्ध है. औ मूलाज्ञानकूं प्रतिबिंबाध्यासकी उपादानता मानै तौ मुखदर्पणादिक ज्ञानतै प्रतिबिंबाध्यासकी निवृत्ति होवै, तहां मुखदर्पणादिकनकूं या पक्षमें अधिष्ठानताके अभावतै अधिष्ठानज्ञान-जन्य अध्यासकी निवृत्ति नहीं है, किंतु विरोधी विषयके ज्ञानकूं विरोधी

होनेतैं मुखदर्पणादिकनके ज्ञानकूं अध्यासनिवर्तकता है. औ पंचपादिकामें अधिष्ठानजन्य अध्यासकी निवृत्तिही अज्ञाननिवृत्तिद्वारा विवक्षित है, औ अधिष्ठानज्ञानविना प्रकारान्तरसैं अध्यासकी निवृत्तिमें अज्ञान निवृत्तिकूं द्वारता विवक्षित नहीं है इसरीतिसैं मूलाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादानता मानैं तौ मुखदर्पणादिकज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्तिअधिष्ठानज्ञानजन्यनहीं औ अवस्थाज्ञानकूं उक्त अध्यासके उपादान मानैं तौ मुखदर्पणादिज्ञानजन्य अध्यासकी निवृत्ति अधिष्ठानज्ञानजन्य है, औ अधिष्ठानसैं अध्यासकी निवृत्ति होवै सो अज्ञाननिवृत्तिद्वाराही पंचपादिकामें विवक्षित है, औ पूर्वज्ञात अधिष्ठानमें अध्यास होयकै निवृत्ति होवै तहां उक्तीतिसैं अज्ञाननिवृत्तिद्वारा अध्यासकी निवृत्ति संभवै नहीं; यातैं अवस्थाज्ञानकूं प्रतिबिम्बाध्यासकी उपादनता मानैं तौ पंचपादिका वचनसैं विरोध है. मूलाज्ञानकूं उक्त अध्यासको उपादनता मानैं तौ विरोध नहीं.

प्रतिबिम्बाध्यासकी व्यावहारिकता औ प्रातिभासिकताके विचारपूर्वक स्वप्नाध्यासके उपादानके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ ५६ ॥

इसरीतिसैं आकाशादि प्रपंचकी नाई मूलाज्ञानजन्य प्रतिबिम्बाध्यास है, परंतु एकदेशीकी रीतिसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी बाधरूप निवृत्ति नहीं होनेतैं प्रतिबिम्बाध्यासमें व्यावहारिकत्व शंका होवै है, तथापि बिंबउपाधिका संबंधरूप आगंतुक दोषजन्य है, यातैं प्रातिभासिक है. आकाशादिक प्रपंचका अध्यास है सो अविद्यामात्रजन्य है, यातैं व्यावहारिक है. औ अनंतर उक्तीतिसैं तौ अधिष्ठानविना विरोधीज्ञानसैं बाधरूपनिवृत्तिका संभव होनेतैं संसारदशामें बाध्यत्वरूप प्रातिभासिकत्वभी संभवै है; जैसे प्रतिबिम्बाध्यासमें मतभेदसैं अवस्थाज्ञान औ मूलाज्ञान उपादान कहा तैसैं स्वप्नाध्यासभी किसीके मतमें अवस्थाज्ञानजन्य है, औ मतांतरमें मूलाज्ञानजन्य है.

स्वप्नविषे विचार

मूलाज्ञानकूं स्वप्नके उपादानताकी रीति ॥ ५७ ॥

अवस्थाज्ञानकूं स्वप्नकी उपादानता इसरीतिसैं कहैं हैं—अज्ञानकी अव-

स्थाविशेष निद्रा है. काहेतैं! आवरणविशेषशक्तियुक्तता अज्ञानका लक्षण है. औ स्वप्नकालमें जाग्रत द्रष्टा दृश्यका आवरण अनुभवसिद्ध है. देवदत्तनाम ब्राह्मणजाति जाग्रतकालमें पितापितामहादिकनके मरणतैं उन्नर दाह आदि कार्यकै धनपुत्रादिसंपदासहित सो बना हुआ आत्माकूं यज्ञदत्तनाम क्षत्रिय जाति बाल्यावस्थाविशिष्ट अन्नवस्त्रके अलाभतैं क्षुधाशीतसैं पीडित हुवा स्वपितापितामहके अंकमें रोदनकर्ता अनुभव करै है. तहां जाग्रत कालके व्यावहारिकद्रष्टादृश्यका मूलाज्ञानसैं आवरणकहैं तौ जाग्रतकालमें भी तिनका आवरण हुवा चाहिये, अन्य कोई आवरणकर्ता प्रतीत होवै नहीं, यातैं स्वप्नकालमें निद्राही आवरण करै है. औ स्वप्नके पदार्थाकार परिणामभी निद्राकाही होवै है. इसरीतिसैं आवरणविशेषशक्तिविशिष्ट निद्रा है, यातैं अज्ञान लक्षण निद्रामें होनेतैं अज्ञानकी अवस्थाविशेष निद्रा है परंतु अवस्थाज्ञान सादि है. काहेतैं ? मूलाज्ञानही आगंतुक आकारविशिष्ट हुवा किंचित् उपाध्यवच्छिन्न चेतनका आवरण करै ताकूं अवस्था अज्ञान और तूला अज्ञान कहैं हैं. इसरीतिसैं आगंतुक आकार-विशिष्ट होनेतैं अवस्थाज्ञान सादि है ताकी उत्पत्तिमें निमित्तकारण जाग्र-द्भोगहेतु कर्मनका उपराम है औ मूलाज्ञानकाही आकार विशेष होनेतैं मूलाज्ञान उपादानकारण है निद्रारूप अवस्थाज्ञानस आवृत व्यावहारिक द्रष्टामें प्रातिभासिक द्रष्टा अध्यस्त है. तिस निद्रास आवृत व्यावहारिक दृश्यमें प्रातिभासिक दृश्य अध्यस्त है; यातैं प्रातिभासिक द्रष्टाका अधिष्ठान व्यावहारिक द्रष्टा है, औ प्रातिभासिक दृश्यका अधिष्ठान व्यावहारिक दृश्य-है; भोगके अभिमुख कर्म होवै तब जाग्रत होवै है, तिसकालमें ब्रह्मज्ञान रहित पुरुषनकूं भी व्यावहारिक द्रष्टादृश्यका ज्ञानही अधिष्ठानका ज्ञान है तासैं अवस्थाज्ञानरूप उपादानकी निवृत्तिद्वारा प्रातिभासिक द्रष्टादृश्यकी निवृत्ति होवै है. व्यावहारिक द्रष्टाके ज्ञानतैं प्रातिभासिक द्रष्टाकी औ व्यावहारिक दृश्यके ज्ञानतैं प्रातिभासिक दृश्यकी निवृत्ति होवै है.

## उक्तपक्षमें शंका ॥ ५८ ॥

या पक्षमें यह शंका है:—उत्तरीतिसें जाग्रदृष्टाका औ स्वप्नद्रष्टाका भेद है. औ अन्यद्रष्टाके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवै तौ देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृति हुई चाहिये, यातें स्वप्नके अनुभूतकी जाग्रत्कालमें स्मृति होवै है, द्रष्टाका भेद मानै तौ स्मृतिका असंभव होवैगा.

## उक्त शंकाका समाधान ॥ ५९ ॥

ताका यह समाधान है:—यद्यपि अन्यके अनुभूतकी अन्यकूं स्मृति होवै नहीं, तथापि स्वानुभूतकी स्वकूं स्मृति होवै है तैसें स्वतादात्म्यवालेके अनुभूतकीभी स्वकूं स्मृति होवै है, यातें देवदत्तयज्ञदत्तका परस्पर तादात्म्य नहीं है, औ जाग्रत्के द्रष्टामें स्वप्नद्रष्टाकूं अध्यस्तता होनेतें तायें ताका तादात्म्य है, अध्यस्तपदार्थका अधिष्ठानमें तादात्म्य होवै है. इस रीतिसें जाग्रद्द्रष्टाके तादात्म्यवाला स्वप्नद्रष्टा है, ताके अनुभूतकी जाग्रत्द्रष्टाकूं स्मृति होवै है. यज्ञदत्तमें देवदत्तके तादात्म्यके अभावतें देवदत्तके अनुभूतकी यज्ञदत्तकूं स्मृतिकी आपत्ति नहीं, इसरीतिसें स्वप्नाध्यासका उपादान निद्रारूप अवस्था अज्ञान है.

## व्यावहारिक जीव औ जगत्कूं स्वप्नके प्रातिभासिक जीव औ जगत्का अधिष्ठानपना ॥ ६० ॥

स्वप्नकालमें दृश्यमात्रकी अज्ञानसें उत्पत्ति मानै औ व्यावहारिक जाग्रत्कालके जीवकूं द्रष्टा मानै तौ संभवै नहीं. काहेतें ? व्यावहारिक जीवका स्वरूप निद्रारूप अज्ञानसें आवृत है. औ अज्ञानावृत जीवके संबन्धसें विषयका अपरोक्ष होवै है, यातें स्वप्नप्रपंचके अपरोक्षज्ञानका असंभव होवैगा, यातें दृश्यकी नाई द्रष्टाभी व्यावहारिक जीवमें अध्यस्त है, सो अनावृत है, ताके संबन्धसें प्रातिभासिक दृश्यका अपरोक्षज्ञान संभवै है. इसरीतिसें पारमार्थिक व्यावहारिक प्रातिभासिक भेदसें

जीवत्रिविधवादी ग्रंथकारोंने स्वप्नका अधिष्ठान व्यावहारिक जीव जगत् कसा है, परंतु—

उक्तपक्षकी अयुक्ततापूर्वकचेतनकूं स्वप्नका  
अधिष्ठानपना ॥ ६१ ॥

यह मत अयुक्त है. काहेतैं ? व्यावहारिक द्रष्टाभी दृश्यकी नाई अनात्मा होनेतैं जड है यातैं सत्तास्फूर्तिप्रदानरूप अधिष्ठानता व्यावहारिक द्रष्टादृश्यमें संभवैं नहीं, किन्तु चेतनकूं स्वप्नप्रपंचकी अधिष्ठानता कहना उचित है, इसीवास्तै रज्जुशुक्तिकूं सर्परूप्यकी अधिष्ठानतावचनका रज्ज्ववच्छिन्नचेतन अधिष्ठानमें तात्पर्य कसा है, बहुत ग्रंथनमेंभी चेतनही स्वप्नप्रपंचका अधिष्ठान कसा है, यातैं अहंकारावच्छिन्न चेतन स्वप्नका अधिष्ठान है, ये दो मत समीचीन हैं,

अहंकारावच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै  
मूलाज्ञानकूं ताकी उपादानता औ जाग्रत्के बोधसैं  
ताकी निवृत्ति ॥ ६२ ॥

तिनमें अहंकारावच्छिन्न चेतनकूं अधिष्ठानता मानै तो मूलाज्ञानसैं ताका आवरण संभवैं नहीं, यातैं अहंकारावच्छिन्नका आच्छादक अवस्था अज्ञानही स्वप्नका उपादान संभवै है. जाग्रत्के बोधसैं ब्रह्मज्ञानविना ताकी निवृत्ति भी संभवै है.

अहंकाराऽनवच्छिन्नचेतनकूं स्वप्नका अधिष्ठान मानिकै मूलाज्ञानकूं  
ताकी उपादानता औ उपादानमें विलयरूपताकी निवृत्ति ॥ ६३ ॥

अविषामैं प्रतिबिम्बचेतन वा बिम्बरूपईश्वरचेतन अहंकाराऽनवच्छिन्न चेतन है, ताकूं अधिष्ठानतामें तो ताका आच्छादक मूलाज्ञानही स्वप्नका उपादान मानना होवै है, जाग्रत्बोधसैं ताकी बाधरूप निवृत्ति होवै नहीं. किन्तु उपादानमें विलयरूप निवृत्ति स्वप्नकी जाग्रत्में होवै है.

अहंकारानवच्छिन्नचेतनकूँही अधिष्ठानमानिके विरोधीज्ञानतै  
अज्ञानकी एक विक्षेपहेतुशक्तिके नाशका अंगीकार ॥ ६४ ॥

अथवा प्रतिबिम्बाध्यासनिरूपणमें उक्तरीतिसें जाग्रत्बोधविरोधीज्ञान होनेतै स्वप्नाध्यासकी निवृत्ति कहै, परंतु विरोधीज्ञानतै आवरणहेतु अज्ञान अंशकी निवृत्ति होवै नहीं, किन्तु विक्षेपहेतु अंशकी निवृत्ति होवैहै. विरोधी ज्ञानसें अशेष अज्ञानकी निवृत्ति कहै, तौ दंडभ्रमसें सर्पभ्रमकी निवृत्तिस्थलमें उपादान हेतुके अभावतै दंडभ्रमकाही असंभव होवैगा. विक्षेप अंशभी अरोष निवृत्ति होवै तौ दंडभी विक्षेपरूप है, ताका उपलंभ नहीं हुया चाहिये; यातै इसरीतिसें मानना उचित है:—एक अज्ञानमें अनंतविक्षेपकी हेतु अनन्त शक्ति हैं. विरोधीज्ञानतै एक विक्षेपकी हेतु शक्तिका नाश होवै है, अपर विक्षेपहेतु शक्ति रहैहै, यातै कालांतरमें तिसी अधिष्ठानमें फोर अध्यास होवै है इसीवास्ते अतीतस्वप्नका जाग्रत्बोधसें बाध हुये भी आगामी स्वप्नरूपविक्षेपकी हेतु शक्तिका अवशेष होनेतै दिनांतरमें स्वप्नाध्यास होवै है, यातै अहंकारानवच्छिन्नचेतनता स्वप्नकी अधिष्ठानताभी संभवैहै, परन्तु:-

उक्तचेतनकूँ स्वप्नकी अधिष्ठानवादमेंभी शरीरके अन्तर्दे-  
शस्थचेतनकूँही अधिष्ठानताका संभव ॥ ६५ ॥

उक्त चेतनकूँ स्वप्नकी अधिष्ठानकूँ बादमेंभी शरीरके अंतर्देशस्थ चेत-  
नही अधिष्ठान संभवै है बाह्य देशस्थकूँ अधिष्ठान मानै तौ घटादिकनकी नाई एक एक स्वप्नकी प्रतीति सर्वकूँ हुई चाहिये. औ घटादिकनकी अपरोक्षतामें सर्परजतादिकनकी अपरोक्षतामें जैसे इंद्रियव्यापारकी अपेक्षा है, तैसे स्वप्नकी अपरोक्षतामेंभी इंद्रियव्यापारकी अपेक्षा चाहिये. औ शरीरके अन्तर्देशस्थचेतनमें स्वप्नका अध्यास मानै तौ प्रमातासें संबन्धी होनेतै सुखादिकनकी नाई इंद्रियव्यापारसें विनाही अपरोक्षता संभवै है. इसरीतिसें अहंकारानवच्छिन्न वा अहंकारानवच्छिन्न चेतनही स्वप्नका अधिष्ठान है ये दोनूँ मत प्रामाणिक हैं.



## शरीरके अंतर्देशस्थ अहंकारानवच्छिन्न चेतनकं स्वप्नकी अधिष्ठानताकी योग्यता ॥ ६६ ॥

अहंकारानवच्छिन्नकं कहें, तार्थेभी दो भेद हैं. अविषामें प्रतिबिम्ब जीव चेतन वा अविषामें बिम्ब ईश्वरचेतन दोनों अहंकारानवच्छिन्न हैं ओ दोनों व्यापक होनेतैं शरीरके अंतर हैं. काहेतैं ? चेतनमें बिम्बप्रतिबिम्ब भेद स्वाभाविकहोवै तौ विरुद्धधर्माभ्यता अंतरदेशस्थ एकचेतनमें संभवै नहीं. सो बिम्बप्रतिबिम्बतारूप ईश्वरजीवता उपाधिरुत है, एकही चेतनमें अज्ञानसंबंधसैं बिम्बता प्रतिबिम्बता कल्पित है; यातैं शरीरस्थ एकचेतनमें ही उभयविध व्यवहार होवै है, तैसैं अंतरदेशस्थमें ही स्वप्नाध्यासकी अधिष्ठानताका अन्तःकरणकूं अवच्छेदक मानैं तौ अहंकारानवच्छिन्नकूं अधिष्ठानता सिद्ध होवैहै. तिसी चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताका अन्तःकरणकूं अवच्छेदक नहीं मानैं तौ अहंकारानवच्छिन्नकूं अधिष्ठानता सिद्ध होवै है. एकही देवदत्तमें पुत्रदृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पिता कहैं हैं; देवदत्तके जनककी दृष्टिसैं विवक्षा होवै तौ पुत्र कहैं हैं. विवक्षाभेदसैं एक देवदत्तमें पितृता पुत्रतारूप विरुद्ध धर्मके व्यवहारकी नाई शरीरके अन्तर्देशस्थ एक चेतनमें अवच्छिन्नत्व अनवच्छिन्नत्व बिम्बत्व प्रतिबिम्बत्वरूप विरुद्ध धर्मके व्यवहारका असंभव नहीं. इसरीतिसैं अविद्या जीवचेतनमें वा बिम्बरूप ईश्वरचेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानता मानिकै अहंकारानवच्छिन्नमें स्वप्नाध्यास मानैंभी शरीरदेशस्थ अन्तरचेतनप्रदेशमेंही स्वप्नकी अधिष्ठानता उचित है.

बाह्यांतरसाधारणदेशस्थ चेतनमें स्वप्नकी अधिष्ठानताके कथनमें गौडपाद औ भाष्यकारआदिकनके वचनसैं विरोध ॥ ६७ ॥

बाह्यांतरसाधारणदेशस्थमें स्वप्नकी अधिष्ठानता कहै तौ गौडपादाचार्यके वचनतैं औ भाष्यकारादिकनके वचनसैं विरोध होवैगा. काहेतैं ? मांडूक्यकारिकाके वैतथ्य प्रकरणमें गौडपादाचार्यनैं यह कहाहै:—स्वप्नके

हस्ती पर्वतादिकनकी उत्पत्तिके योग्य देशकालका अभाव होनेतैं स्वप्नके पदार्थ मिथ्या हैं. इस प्रकारसैं गौडपादाचार्यकी उक्तिके व्याख्यानमें भाष्यकारादिकोंने यह कहाहै, क्षणघटिकादिकालमें औ सूक्ष्म नाडीदेरामें व्यावहारिक हस्ती आदिकनकी उत्पत्ति संभवै नहीं. यातैं स्वप्नके पदार्थ वितथ हैं; इसरीतिसैं शरीरके अंतरदेशमें स्वप्नकी उत्पत्ति कहीहै. साधारणचेतनमें अधिष्ठानता मानें तौ सूक्ष्मदेशमें उत्पत्तिकथन असंगत होवैगा. यातैं शरीरके अंतरदेशस्थ अहंकारानवच्छिन्न चेतनमें स्वप्नाध्यास है अहंकारानवच्छिन्न चेतनभी अविद्यामें प्रतिबिंब औ बिंब दोनूं हैं तिनमें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकूं अधिष्ठानताका संभव ॥६८॥

अहंकारानवच्छिन्नचेतनभी अविद्याप्रतिबिंब औ बिंब दोनूं हैं. औ मत-भेदसैं दोनूंकूं स्वप्नकी अधिष्ठानता है, तथापि अविद्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनकूं अधिष्ठानता कहना ही समीचीन है काहेतैं? अपरोक्ष अधिष्ठानमें अपरोक्ष अध्यास होवैहै, औ शुद्धब्रह्मकी नाई ईश्वरचेतनका ज्ञान केवल शास्त्रसैं होवै है. स्वप्नाध्यासका ईश्वरचेतनकूं अधिष्ठान मानें तौ शास्त्ररूप प्रमाणके अभावतैं अधिष्ठानकी अपरोक्षता विना अध्यासकी अपरोक्षताका असंभव होवैगा, औ अविद्यामें प्रतिबिंब जीवचेतन अहंकारानवच्छिन्न तौ अहंकारवृत्तिका गोचर होवैहै. औ अहंकारानवच्छिन्न अविद्यामें प्रतिबिंबरूप जीवचेतनभी अहंकारवृत्तिका गोचर तौ नहीं है, परंतु जीवचेतन आवृत नहीं; यातैं स्वतःअपरोक्षतामें अपरोक्ष अध्यास संभवै है.

उक्त पक्षविषे संक्षेपशारीरकमें उक्त अध्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधिष्ठानकी त्रिविध अपरोक्षता ॥ ६९ ॥

संक्षेपशारीरकमें अध्यासकी अपरोक्षतावास्ते अधिष्ठानकी अपरोक्षता तीन प्रकासरसैं कहीहै, सर्प रजतादिकनकी अपरोक्षताका उपयोगी रज्जुशुक्ति आदिकनकी अपरोक्षता इंद्रियसैं होवैहै, गगनमें नीलतादिक अध्यासकी अपरोक्षताका उपयोगी गगनकी अपरोक्षता मनसैं होवै है, स्व-

प्नकी अपरोक्षताकी उपयोगी अधिष्ठानकी अपरोक्षता स्वभावसिद्ध है, इस रीतिसे संक्षेपशारीरकमें सर्वज्ञात्ममुनिने स्वतः अपरोक्षमें स्वप्नाध्यास कहा है याते जीवचेतनही स्वप्नका अधिष्ठान है.

उक्त पक्षमें शंकासमाधानपूर्वक जीवचेतनरूप अधिष्ठानके स्वरूपप्रकाशते स्वप्नका प्रकाश ॥ ७० ॥

यद्यपि जीवचेतनकं अनावृत होनेतै स्वतः प्रकाशस्वभाव मानै तौ अविद्याकूं व्यापकता होनेतै तिसमें प्रतिबिम्बरूप जीवचेतन भी व्यापक है, ताका घटादिकनसे सदा संबंध है, याते नेत्रादिजन्यवृत्तिकी अपेक्षा विनाही घटादिकनकी अपरोक्षता हुई चाहिये औ जीवचेतनसे संबंधीकी अपरोक्षतामें भी वृत्तिकी अपेक्षा मानै तौ स्वतः अपरोक्ष जीवचेतनसे स्वप्नाध्यासकी अपरोक्षता कही असंगत होवैगी, तथापि स्वप्नाध्यासका जीवचेतन अधिष्ठान है औ घटादिकनका अधिष्ठान जीवचेतन नहीं, किंतु ब्रह्मचेतन है, याते स्वप्नके पदार्थनका तौ अपने अधिष्ठान जीवचेतनमें तादात्म्य संबंध है. औ घटादिकनका अधिष्ठान ब्रह्मचेतन होनेतै तिनका तादात्म्यसंबंध ब्रह्मचेतनसे है, जीवचेतनसे नहीं. नेत्रादिजन्य वृत्तिद्वारा जीवचेतनका घटादिकनसे संबंध होवैहै, वृत्तिसे पूर्वकालमें जो घटादिकनका संबंध सो अपरोक्षताका संपादक नहीं, याते घटादिकनसे जीवचेतनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्तिकी अपेक्षाते अपरोक्षता होवै है; औ स्वप्नाध्यासमें अधिष्ठानतारूप संबंधसे जीवचेतनके सदासंबंधी पदार्थनका वृत्तिविनाही प्रकाश होवै है. इसरीतिसे प्रकाशात्मश्रीचरण नाम आचार्यने कहा है, औ मतभेदसे वृत्तिका प्रयाजन आगे कहेंगे. या प्रकारते अविद्यामें प्रतिबिम्ब जीवचेतन स्वप्नका अधिष्ठान है औ ताके स्वरूपप्रकाशते स्वप्नका प्रकाश होवै है, परंतु:-

अद्वैतदीपिकामें नृसिंहाश्रमाचार्योक्त आकाशगोचर चाक्षुषवृत्तिके निरूपणपूर्वक संक्षेपशारीरकोक्त आकाशगोचर मानसवृत्तिका अभिप्राय ॥ ७१ ॥

या प्रसंगमें आकाशगोचर मानसवृत्ति कही. तहां नृसिंहाभय आचार्यनै अद्वैतदीपिकामें यह कह्याहैः—यद्यपि नीरूप आकाशगोचर चाक्षुषवृत्ति संभवै नहीं, तथापि आकाशमें प्रसृत आलोकरूपवाला होनेतैं आलोकाकार चाक्षुषवृत्ति होवैहै. औ आलोकावाच्छिन्नचेतनका जैसे वृत्तिद्वारा प्रमातासैं अभेद होवैहै, तैसे आलोकदेश वृत्ति आकाशावच्छिन्न चेतनकाभी अभेद होवैहै. इसरीतिसे आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिका विषय होनेतैं आकाशकी अपरोक्षताभी नेत्रइंद्रियजन्यही कहीहै. औ संक्षेपशारीरकमें मानस अपरोक्षता कही ताका यह अभिप्राय हैः—आकाश तौ नीरूप है, यातैं आकाशाकार तौ वृत्ति संभवै नहीं, अन्याकारवृत्तिसे समान देशस्थ अन्यका प्रत्यक्ष मानैं तौ घटके रूपाकार वृत्तिसे घटके ह्रस्वदीर्घ परिमाणका प्रत्यक्ष हुया चाहिये, औ आलोकाकारवृत्तिसे आलोकदेशस्थवायुकाभी चाक्षुष प्रत्यक्ष हुया चाहिये, यातैं आलोकाकार चाक्षुषवृत्तिसे आकाशकी अपरोक्षताके असंभवतैं मानस अपरोक्षताही संभवै है.

उभयमतके अंगीकारपूर्वक अद्वैतदीपिकोक्त

रीतिकी समीचीनता ॥ ७२ ॥

सूक्ष्मविचार करैं तौ अद्वैतदीपिकाकी रीतिसे अन्याकारवृत्तिसे अन्यकी अपरोक्षता अप्रसिद्ध है, ताका अंगीकार दोष है, तथापि फलबलतैं कहूं अन्याकारवृत्तिसे अन्यकी अपरोक्षता मानैं तौ उक्त दोषका उद्धार होवै है औ संक्षेपशारीरक रीतिसे बाह्यपदार्थमें अंतःकरणगोचरता अप्रसिद्धहै, ताका अंगीकार दोष है, औ फलबलतैं अन्याकार नेत्रकी वृत्ति सहकृत अंतःकरणकी वृत्तिकी गोचरता बाह्यपदार्थमें मानैं तौ केवल अंतःकरणकूं बाह्यपदार्थगोचरता नहीं, या नियमका भंगरूप दोष नहीं इस प्रकारसे उभयथालेख संभवै है, तथापि अद्वैतदीपिकारीतिही समीचीन है. कोहेतैं? आलोकाकारवृत्तिकूं सहकारितारूप कारणता मानिकै अंतःकरणमें बाह्यपदार्थगोचरसाक्षात्कारकी कारणता अधिक माननी होवै है, अद्वैतदीपिकारीतिसे अंतःकरणकूं बाह्यसाक्षात्कारकी कारणता नहीं

माननी होवै है. यार्तें लाघव है, औ नेत्रकूं सहकारिता नहीं मानिकै केवल अंतःकरणकूं आकाशप्रत्यक्षका हेतु मानैं निर्मलित नेत्रकूं भी आकाशका मानसप्रत्यक्ष हुया चाहिये. औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी उपादानता होनेतें कारणताकथन सर्वथा अयुक्त है, यार्तें संक्षेपशारीरकमें आकाशके प्रत्यक्षकूं मानसता कथन प्रौढिवाद है. इसरीतिसे अध्यासकी अपरोक्षताका हेतु अधिष्ठानकी अपरोक्षता इंद्रियसे अथवा स्वरूपप्रकाशतें होवै है, इतनाही कहना उचित है, इसरीतिसे मतभेदसे स्वप्नका उपादान अवस्थाज्ञान है अथवा मूलाज्ञान है.

रज्जुसर्पादिकनकी सर्वमतमें तूलाज्ञानकूंही उपादानता ॥७३॥

रज्जु सर्पादिकनका तौ सर्वमतमें अवस्थाज्ञानही उपादान कारण है. औ रज्जु आदिकनके ज्ञानतें तिनकी निवृत्ति होवै है, रज्जुके ज्ञानतें अज्ञाननिवृत्तिद्वारा सर्पकी निवृत्ति होवै है यार्तें एकबार ज्ञात रज्जुमें कालांतरमें उपादानके अभावतें सर्पभ्रम नहीं हुया चाहिये. या शंकाका समाधान वृत्तिके प्रयोजननिरूपणमें कहेंगे.

स्वप्नके अधिष्ठान आत्माकी स्वयंप्रकाशतामें प्रमाणभूत  
बृहदारण्यककी श्रुतिका अभिप्राय ॥ ७४ ॥

स्वप्नके अधिष्ठानकूं स्वतः अपरोक्षतासे स्वप्नकी अपरोक्षता पूर्व कही है औ स्वयंज्योतिर्वाच्यवाक्यमें भी "अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति" इसरीतिसे स्वप्नके प्रसंगमें कहा है, ताका यह अभिप्राय है:— यद्यपि तीनों अवस्थामें आत्मा स्वयंप्रकाश है, तथापि अपने प्रकारमें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित जो सकलका प्रकाशक ताकूं स्वयंप्रकाश कहैं हैं, जाग्रदवस्थामें सूर्यादिक औ नेत्रादिक प्रकाशक होनेतें अन्यप्रकाशकी अपेक्षारहित वा आत्मामें निर्धारित होवै नहीं, औ स्थूलदर्शीकूं सुषुप्तिमें कोई ज्ञान प्रतीत होवै नहीं, इसीवास्तै सुषुप्तिमें ज्ञानसामान्यका अभाव नैयायिक मानैं हैं, यार्तें आत्मप्रकाशका सुषुप्तिमेंभी निर्धार होवै नहीं. इस अभिप्रायतें भुतिनं स्वप्नअवस्थामें आत्माकूं स्वयंप्रकाश कहा है.

स्वप्नमें इंद्रिय औ अंतःकरणकूं ज्ञानकी असाधनता कहिकै  
स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता ॥ ७५ ॥

स्वप्नअवस्थामें भी नेत्रादिक इंद्रियका संचार होवै, तौ स्वप्नमेंभी  
आत्माकूं प्रकाशांतर निरपेक्षताके अभावतैं स्वयंप्रकाशताका निर्धार अश-  
क्य होवैगा. इसरीतिसें इंद्रियव्यापारतैं विना स्वप्नमें आत्मप्रकाश हैं, स्व-  
प्नमें हस्तमें दंडकूं लेकै उष्ट्रमाहिषादिकनकूं ताडनकर्ता नेत्रसैंआग्रादिकनकूं  
देखता भ्रमण करै है, औ हस्तनेत्रपादके गोलक निश्चल प्रतीत होवै हैं,  
यातैं स्वप्नमें व्यावहारिक इंद्रियका व्यापार नहीं, औ प्रातिभासिक इंद्रि-  
यका अंगीकार नहीं. जो स्वप्नमें प्रातिभासिक इंद्रिय होवै तौ स्वप्नमें प्रका-  
शांतरके अभावतैं स्वयंप्रकाशता श्रुतिमें कही है ताका बाध होवैगा. औ  
विचारसागरमें स्वप्नमें इंद्रिय प्रातिभासिक कहेहैं सो शौडिवाद है. स्वप्नमें  
प्रातिभासिक इंद्रिय मानिकै भी ज्ञानके समानकालमें तिनकी उत्पत्ति  
हानेतैं ज्ञानकी साधनता तिनकूं संभवै नहीं. इसरीतिसें अपना उत्कर्ष बोधन  
करनेकूं पूर्ववादीकी उक्ति मानिकै समाधान है, यातैं स्वप्नमें ज्ञानके साधन  
इंद्रिय नहीं. औ इंद्रियव्यापार विना केवल अंतःकरणकूं ज्ञानसाधनताके  
अभावतैं तत्त्वदीपिकाके मतसैं अंतःकरणका स्वप्नमें गजादिरूप परि-  
णाम होनेतैं ज्ञानकर्मकूं ज्ञानसाधनताके असंभवतैं अंतःकरणव्यापारविना  
आत्मप्रकाश है. यातैं स्वतः अपरोक्ष आत्मासैं स्वप्नकी अपरोक्षता होवैहै,  
औ स्वप्नअवस्थामें गजादिकनमें चाक्षुषता प्रतीत होवैहै, सोभी गजादिकनकी  
नाई अध्यस्त है, जाग्रतमें घटादिकनकी चाक्षुषता व्यावहारिक है औ  
रज्जुसर्पादिकनकी चाक्षुषता अध्यस्त होनेतैं प्रातिभासिक है.

दृष्टिसृष्टि औ सृष्टिदृष्टिवादका भेद दृष्टिसृष्टिवादमें सकल अनात्मा-  
की ज्ञानसत्ता (साक्षीभास्यता) कहिकै दृष्टिसृष्टिपदके दो अर्थ ७६ ॥

दृष्टिसृष्टिवादमें तौ किसी अनात्मपदार्थकी अज्ञातसत्ता नहीं किंतु  
ज्ञातसत्ता है, यातैं रज्जुसर्पकी नाई सकल अनात्मवस्तु साक्षिभास्य हैं.



तिनमें इंद्रियजन्यज्ञानकी विषयता प्रतीत होवै है, सो अध्यस्त है. दृष्टिसृष्टिवादमें दो भेद हैं:—सिद्धांतमुक्तावली आदिग्रंथनमें तो यह कहा है:—दृष्टि कहिये ज्ञानस्वरूपही सृष्टि है, ज्ञानतैं पृथक् सृष्टि नहीं. औ आकरग्रंथनमें यह कहा है:—दृष्टिसृष्टिज्ञानमय अनात्मपदार्थकी सृष्टि है, ज्ञानतैं पूर्व अनात्मपदार्थ होवै नहीं; यातैं सकलदृश्यकी ज्ञातसत्ता है अज्ञातसत्ता नहीं; इसरीतिसें द्विविध दृष्टिसृष्टिवाद है सकल अद्वैत शास्त्रकूं यही अभिमत है.

**सृष्टिदृष्टिवाद ( व्यावहारिकपक्ष ) का कथन ॥ ७७ ॥**

कितने ग्रंथकारोंने स्थूलदर्शी पुरुषनके अनुसारतैं सृष्टिदृष्टिवाद मान्या है. प्रथम सृष्टि होवैहै उत्तरकालमें प्रमाणके संबंधतैं दृष्टि होवैहै. सृष्टिसैं उत्तर दृष्टि होवै यह सृष्टिदृष्टिपदका अर्थ है. यापक्षमें अनात्मपदार्थ-कभी अज्ञातसत्ता है. औ अनात्म घटादिकनकी रज्जुसर्पादिकनसैं विलक्षण व्यावहारिकसत्ता है औ दृष्टिसृष्टिवादमें कोई अनात्मवस्तु प्रमाणका विषय नहीं किंतु ब्रह्मही वेदांतरूप शब्दप्रमाणका विषय है. अचेतन पदार्थ सारै साक्षीभास्य हैं, तिनमें चाक्षुषतादिकप्रतीति भ्रमरूप है. प्रमाणप्रमेयविभागभी स्वप्नकी नाई अध्यस्त है. औ सृष्टिदृष्टिवादमें अनात्मपदार्थ घटादिक प्रमाणके विषय हैं. तैसैं गुरुशास्त्रादिकभी व्यावहारिक हैं. शुक्तिरजतादिकनतैं विलक्षण हैं व्यावहारिक रजतादिक पदार्थनसैं कटकादिरूप प्रयोजनसिद्धि होवै है, प्रातिभासिकसैं प्रयोजनसिद्धि होवै नहीं, तथापि अधिष्ठानज्ञानसैं निवृत्ति दोनूकी समान होवैहै, औ सदसद्विलक्षण-त्वरूप अनिर्वचनीयत्वभी दानूंमें समान है, तैसैं स्वाधिकरणमें त्रैकालिक अभावभी दोनूका समान है, यातैं प्रातिभासिककी नाई व्यावहारिक पदार्थभी मिथ्या है, यातैं सृष्टिदृष्टिवादमेंभी अद्वैतकी हानि नहीं.

**मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्वमें शंकासमाधान. उक्त दोनू पक्षविषे मिथ्यापदार्थनके मिथ्यात्व धर्ममें द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ७८ ॥**

या प्रसंगमें यह शंका है:—दृष्टिसृष्टिवादमें तथा सृष्टिदृष्टिवादमें सकल अनात्म मिथ्या हैं, यामें विवाद नहीं, परंतु मिथ्या पदार्थनमें मिथ्यात्वधर्म है, तामें द्वैतवादी यह आक्षेप करेहै:—प्रपंचमें मिथ्यात्वधर्म सत्य है अथवा मिथ्याहै? सत्य कहै तो चेतनभिन्न अनात्म धर्मकूं सत्यता होनेतैं अद्वैतकी हानि होवैगी. औ मिथ्यात्वकूं मिथ्या कहै तो भी अद्वैतकी हानि होवैगी. तथाहि:—मिथ्या पदार्थकूं स्वविरोधी पदार्थकी प्रतिक्षेपकता होनेतैं प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वतैं ताकी सत्यताका प्रतिक्षेप नहीं होवैगा जैसे एकही ब्रह्ममें सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व धर्म है. मिथ्याभूतसप्रपंचत्व धर्मतैं निष्प्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं, किंतु सप्रपंचत्व निष्प्रपंचत्व है. दोनूं धर्मवाला ब्रह्म है. कल्पित सप्रपंचत्व है और पारमार्थिक निष्प्रपंचत्व है, तैसैं प्रपंचमें कल्पित मिथ्यात्व है औ पारमार्थिक सत्यत्व है, इसरीतिसैं प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्वधर्मके सद्भावतैं अद्वैतकी हानि होवैगी.

### उक्त आक्षेपका अद्वैत दीपिकोक्त समाधान ॥ ७९ ॥

इस आक्षेपका अद्वैतदीपिकामें यह समाधान लिख्या है:—“सन् घटः” इसरीतिसैं घटादिकनमें सत्यता प्रतीत होवैहै, औ अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें भान होवै है अथवा अधिष्ठानगत सत्यताका घटादिकनमें अनिर्वचनीय संबंध उपजै है. घटादिकनमें सदसद्विलक्षणतारूप मिथ्यात्व धर्म श्रुतिसिद्ध है. सद्विलक्षणमें मिथ्यात्व होनेतैं मिथ्यात्वका सत्यत्वसैं विरोध है यातैं घटादिकनमें अपनी सत्यता नहीं. ताका मिथ्यात्वसैं प्रतिक्षेप होवै है. और जो द्वैतवादी कहैं हैं; मिथ्यात्वधर्मकूं सत्यता माने दिना मिथ्याभूत मिथ्यात्वतैं प्रपंचकी सत्यताका प्रतिक्षेप संभवै नहीं. जो मिथ्याभूत धर्मसैं भी स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप कहैं तो मिथ्याभूत सप्रपंचत्वतैं ब्रह्मकी निष्प्रपंचताकाभी प्रतिक्षेप हुया चाहिये. यह कथन अयुक्त है. काहेतैं? यह नियम है:— प्रमाणसिद्ध एक धर्मतैं स्वसमानसत्तावाले धर्मके स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवैहै. जहां धर्मकी

विषमसत्ता होवै ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं ब्रह्मका सप्रपंचत्व व्यावहारिक है. औ ब्रह्म पारमार्थिक है यातैं सप्रपंचत्वके समानसत्तावाला धर्म ब्रह्म नहीं ताके निष्प्रपंचत्वका सप्रपंचत्वसैं प्रतिक्षेप होवै नहीं. औ व्यावहारिक प्रपंचमें मिथ्यात्वभी व्यावहारिक है. काहेतैं ? आगंतुक दोषरहित केवल अविद्याजन्य प्रपंच औ मिथ्यात्व हैं, यातैं दोनूं व्यावहारिक होनेतैं मिथ्यात्वके समानसत्तावाला प्रपंच है, ताके सत्यत्वका मिथ्यात्वसैं प्रतिक्षेप होवैहै. औ सत्यधर्मतैं ही विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप मानैं तौ “रजतंसत्” इसरीतिसैं शुक्तिरजतमें सत्यत्व प्रतीत हुयेका रजतके मिथ्यात्वसैं प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये. काहेतैं ? कल्पितरजतमें मिथ्यात्व धर्मभी कल्पित है सत्य नहीं यातैं विरोधी धर्मके प्रतिक्षेपमें प्रतिक्षेपक धर्मकी सत्यता अपोक्षित नहीं, किन्तु जा धर्मके धर्म विरोधी होवैं सो धर्म प्रतिक्षेपक धर्मके समानसत्तावाला चाहिये यातैं ब्रह्मके सप्रपंचत्वतैं निष्प्रपंचत्वके प्रतिक्षेपकी आपत्ति नहीं. औ प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतैं सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवै है.

मिथ्याप्रपंचके मिथ्यात्व धर्ममें प्रकारांतरसैं

द्वैतवादिनका आक्षेप ॥ ८० ॥

औ प्रकारांतरसैं द्वैतवादी आक्षेप करै है, तथाहिः—प्रपंचमें मिथ्यात्व धर्मकुं मिथ्या मानै तौभी प्रपंचके पारमार्थिक सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं. काहेतैं ? समानसत्तावाले धर्मनका विरोध होवै है, विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै नहीं. जो विषमसत्तावाले पदार्थनका विरोध होवै तौ शुक्तिमें प्रतिभासिक रजततादात्म्यतैं व्यावहारिक रजतभेदका प्रतिक्षेप हुया चाहिये, इसप्रकारतैं प्रपंचके व्यावहारिक मिथ्यात्वतैं पारमार्थिक सत्यत्वके प्रतिक्षेपका असंभव होनेतैं प्रपंच सत्य है यातैं अद्वैतका असंभव है.

उक्त आक्षेपके उक्तही समाधानकी घटता ॥ ८१ ॥

या शंकाकाभी उक्तही समाधान है. काहेतैं ? पूर्वोक्त रीतिसैं सर्परज-  
तादिकनके मिथ्यात्वतैं तिनके सत्यत्वका प्रतिक्षेप नहीं हुया चाहिये; यातैं  
प्रमाणनिर्णीत धर्मतैं विरोधी धर्मकी प्रतिक्षेपकतामें प्रमाणनिर्णीतत्व प्रयोजक  
है. रजतका मिथ्यात्व प्रमाणनिर्णीत है, ताके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेपक है  
तैसें प्रपञ्चका मिथ्यात्वभी श्रुत्यादि प्रमाणोंतैं निर्णीत है तासैं प्रपञ्चसत्यत्वका  
प्रतिक्षेप होवैहै, शुक्तिमें रजतका तादात्म्य भ्रमसिद्ध है, प्रमाणनिर्णीत  
नहीं, तासैं रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं, उलटा शुक्तिमें रजतभेदही  
प्रमाणनिर्णीत है, तासैं रजततादात्म्यका प्रतिक्षेप होवै है, औ प्रपञ्चके  
मिथ्यात्वके मिथ्यात्वकूं व्यावहारिक मानिकैं ताके धर्मी प्रपञ्चकूं सत्य  
कहना सर्वथा विरुद्ध है. काहेतैं ? व्यावहारिक धर्मका आश्रय व्यावहारिक  
ही संभवै है. यातैं द्वैतवादीका द्वितीय आक्षेपभी असंगत है.

अद्वैतदीपिकोक्त समाधानका सत्ताके भेद मानैं तौ संभव  
औ एकसत्ता मानैं तौ असंभव ॥ ८२ ॥

इसरीतिसैं अद्वैतदीपिका ग्रंथकी रीतिसैं प्रतिक्षेपक धर्मके समान  
सत्तावाला धर्मी होवै, ताके विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै है ऐसा नियम  
मानैं तौ प्रपञ्चके मिथ्याभूतमिथ्यात्वतैं प्रपञ्चके सत्यत्वका प्रतिक्षेप संभवैहै,  
औ ब्रह्मके सप्रपञ्चत्वतैं निष्प्रपञ्चत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं, परंतु सत्ता-  
भेद मानैं तौ अद्वैतदीपिकोक्त समाधान संभवै है. औ ब्रह्मरूपसत्ताकाही  
घटादिकनमें भान होवै है, व्यावहारिक प्रातिभासिक पदार्थनमें भिन्नसत्ता  
नहीं. या पक्षमें एक सत्ता मानैं तौ उक्तसमाधान संभवै नहीं.

उक्त आक्षेपका निश्चलदासोक्त समाधान ॥ ८३ ॥

किंतु अस्मद्भावनासैं यह समाधान है:—प्रमाणनिर्णीतधर्मसैं स्वविरोधी  
धर्मका प्रतिक्षेप होवै है औ दोनूं धर्म प्रमाणनिर्णीत होवैं, तहां अपरधर्मका  
प्रतिक्षेप होवै नहीं. प्रपञ्चका मिथ्यात्व श्रुत्यादिप्रमाणसैं निर्णीतहै औ प्रपञ्चके

सत्यत्वमें कोई भुतिवचन प्रमाण नहीं. उल्टा भुतिवाक्यनर्त सत्यत्वका अभाव प्रतीत होवै है, यार्तें प्रपञ्चके मिथ्यात्वर्तें सत्यत्वका बाध होवै है. "घटःसन्" इस रीतिसे प्रत्यक्ष प्रमाणर्तें यद्यपि प्रपञ्चमें सत्यत्व प्रतीत होवै है, तथापि अपौरुषेय भुतिवचनर्तें पुरुषप्रत्यक्ष दुर्बल है, यार्तें प्रपञ्चका सत्यत्व प्रमाणसिद्ध नहीं. औ ब्रह्मका सप्रपञ्चत्व निष्प्रपञ्चत्व दोनों प्रमाणसिद्ध हैं, यार्तें एकधर्मसे अपरका बाध होवै नहीं, परंतु निष्प्रपञ्चत्वज्ञानर्तें परमपुरुषार्थकी प्राप्ति होवै है, यार्तें निष्प्रपञ्चत्व प्रतिपादनमें भुतिका तात्पर्य है. औ अद्वैत निष्प्रपञ्च ब्रह्मके बोधका उपयोगी सप्रपञ्चका निरूपण है; यार्तें सप्रपञ्चत्वनिरूपणमें भुतितात्पर्यके अभावर्तें सप्रपञ्चत्व पारमार्थिक नहीं; किंतु कल्पित है, परंतु दोषादिकरहित केवल अविद्याजन्य होनेर्तें प्रातिभासिक नहीं; व्यावहारिक है. इसरीतिसे निष्प्रपञ्चत्वर्तें सप्रपञ्चत्वका बाध सिद्ध होवै है. काहेर्तें ? सप्रपञ्चत्वप्रतिपादक वचनका व्यावहारिक सप्रपञ्चत्वमें तात्पर्य कहनेर्तें सप्रपञ्चत्वका संकोच होवै है ब्रह्मका सप्रपञ्चत्व सदा नहीं, किंतु विद्यासे पूर्व अविद्याकालमें है, यार्तें निष्प्रपञ्चत्वधर्मसे बाध्य प्रपञ्चत्व है; तासे निष्प्रपञ्चत्वका प्रतिक्षेप संभवै नहीं. यार्तें द्वैतवादीका आक्षेप असंगत है.

उक्त आक्षेपका अन्य ग्रंथकारोक्त समाधान ॥ ८४ ॥

औ नृसिंहाभयाचार्यसे अन्यग्रंथकारोंने उक्त आक्षेपका यह समाधान कहाहै:—स्वाभयगोचर तत्त्वसाक्षात्कारर्तें जिस धर्मका बाध नहीं होवै, तिसधर्मर्तें विरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै है. औ स्वाभयगोचरतत्त्वसाक्षात्कारर्तें जिसधर्मका बाध होवै तिसर्तें स्वविरोधी धर्मका प्रतिक्षेप होवै नहीं. मिथ्यात्वका आभय जो प्रपञ्च ताके अधिष्ठान ब्रह्मगोचर तत्त्वसाक्षात्कारर्तें प्रपञ्चके मिथ्यात्वका बाध होवै नहीं, उल्टा ब्रह्मसाक्षात्कारर्तें प्रपञ्चमें दृढतरमिथ्यात्वबुद्धि होवै है, यार्तें प्रपञ्चके मिथ्यात्वसे तिसके विरोधी सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है, औ सप्रपञ्चत्वका आभय ब्रह्म है; ताके साक्षात्कारर्तें सप्रपञ्चत्वका बाध होवै है, यार्तें ब्रह्मके निष्प्रपञ्चत्वर्तें सप्रपञ्चत्वका बाध होवै

है. जैसे शुक्तिमें स्वतादात्म्य है, कल्पितकाभी स्वाधिष्ठानमें तादात्म्य होनेमें रजततादात्म्य है, तहां शुक्तिसाक्षात्कारमें शुक्तितादात्म्यका बाध होवै नहीं; यातें शुक्तितादात्म्यमें स्वविरोधी शुक्तिभेदका प्रतिक्षेप होवै है. शुक्तिसाक्षात्कारमें रजततादात्म्यका बाध होवै है; यातें रजततादात्म्यमें स्वविरोधी रजतभेदका प्रतिक्षेप होवै नहीं. तैसैं प्रपंचके मिथ्याभूत मिथ्यात्वमें सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है औ ब्रह्मके सप्रपंचत्वमें निःप्रपंचत्वका प्रतिक्षेप होवै नहीं. इसरीतिमें द्वैतवादीके आक्षेपके अनेक सामाधान है. तिनके वचनोंमें जिज्ञासुकें विमुक्तता करनी योग्य है.

मतभेदमें पांच प्रकारका प्रपंचके सत्यत्वका  
प्रतिक्षेप ( तिरस्कार ) ॥ ८५ ॥

तत्त्वशुद्धिकारकी रीतिमें प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप.

प्रपंचके मिथ्यात्वमें ताके सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवै है यह कत्याः—तहां सत्यत्वका प्रतिक्षेप-मतभेदमें पांच प्रकारका है, तत्त्वशुद्धिके मतमें “घटः सन्” इत्यादिक सत्यक्ष ज्ञानका विषय घटादिकनका अधिष्ठान सत्-रूप चेतन है. औ सद्रूपचेतनमें अध्यस्त घटादिक अपने अधिष्ठानमें अभि-न्न होयके भ्रमवृत्तिके विषय होवै हैं. जैसे शुक्तिरज्जुआदिकनकूं विषय करनेवाली इदमाकार चाक्षुष वृत्ति होवै है, औ रजत सर्पादिक चाक्षुष वृत्तिके विषय नहीं, किंतु भ्रमवृत्तिके विषय हैं, तैसैं नेत्रादि-प्रमाणजन्य सकल ज्ञानोंका विषय अधिष्ठानसत्ता है, घटादिगोचर प्रमाण-जन्यवृत्ति होवै नहीं; कहेंत ? अज्ञातगोचर प्रमाण होवै है. औ जडपदार्थकूं अज्ञानकृत आवरणके असंभवमें अज्ञातत्वके अभावमें प्रमाणगोचरता संभवै नहीं; यातें रजतसर्पादिकनकी नाई भ्रमके विषय घटादिक हैं, तिनका अधिष्ठान सत्-रूप है, सोई नेत्रादिप्रमाणजन्यवृत्तिका विषय है. इसरीतिमें सकल प्रमाणका विषय सत्-रूप चेतन है. सत्-रूपचेतनमें तादात्म्यमें अनेक भेदविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति भ्रमरूप है, यातें घटादिकनमें सत्ता किसी



प्रमाणका विषय नहीं, इसीवास्ते घटादिकनके मिथ्यात्वकूं अनेक धृतिस्मृति अनुवाद करें हैं. तत्त्वशुद्धिकारनैं इसरीतिसैं नेत्रादिप्रमाणका गोचरअभिधान सत्ता कही है, घटादिकनकी सत्ता नेत्रादिप्रमाणका गोचर नहीं, यातैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप कसा है.

अन्यग्रथकारनकी रीतिसैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८६ ॥

औ कोई ग्रंथकार इसरीतिसैं कहैं हैं:—“घटोऽस्ति” इत्यादिक प्रती-  
तिका गोचर घटादिकनका सत्त्व है, औ धृतियुक्तिज्ञानीके अनुभवतैं  
घटादिकनमें मिथ्यात्व है, तहां अबाधितत्वरूप सत्त्वका मिथ्यात्वसैं विरोध  
होनेतैं घटादिकनमें जातिरूप सत्त्व है. जैसैंसकल घटनमें अनुगत धर्म घटत्व  
है, तैसैं “सन् घटः सन् पटः” इस एकाकार प्रतीतिका गोचर सकल पदा-  
र्थनमें अनुगत धर्म जातिरूप सत्त्व है; अथवा देशकालके संबंधविना तौ घटा-  
दिकनकी प्रतीति होवै नहीं, देशकालके संबंधविशिष्ट घटादिकनकी प्रतीति  
होवै है “इह घटोऽस्ति ” “इदानीं घटोऽस्ति ” इसरीतिसैं देशसंबंधकूं औ  
कालसंबंधकूं घटादिगोचरप्रतीति विषय करें हैं, सो देशसंबंधरूप वा काल-  
संबंधरूपही घटादिकनमें सत्त्व है; अथवा घटादिकनका स्वरूपही “घटोऽस्ति”  
या प्रतीतिका विषय है. घटादिकनसैं पृथक् सत्त्वकूं उक्त प्रतीति विषय करै  
नहीं. काहेतैं ? नशब्दरहितवाक्यसैं जाकी प्रतीति होवै नशब्दसाहिवताक्यसैं  
ताका निषेध होवै है; और “घटोऽस्ति” या वाक्यतैं घटके स्वरूपका निषेध  
होवै है, यह सर्वकूं संमत है; यातैं “घटोऽस्ति” या नशब्दरहितवाक्यतैं घटके  
स्वरूपमात्रका बोध ही मानना उचित है; इसरीतिसैं “घटोऽस्ति” इसप्रतीति-  
का गोचर घटका स्वरूप है, यातैं स्वरूपसैं अतिरिक्त घटादिकनमें सत्त्वके  
अभावतैं ताका प्रतिक्षेप कहैं हैं.

न्यायसुधाकारकी रीतिसैं प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८७ ॥

औ न्यायसुधाकारके मतमें अभिधानगत सत्ताका संबंध घटादिकनमें  
उक्त प्रतीतिका गोचर है, तत्त्वशुद्धिकारके मतमें तौ घटादिक अनात्मगोचर

प्रतीति प्रमाणजन्य नहीं; केवल अधिष्ठानसत्ता गोचरप्रमाण है. औ या घ-  
तसँ अधिष्ठानसत्ताका संबंधविशिष्ट घटादिक प्रमाणके विषय हैं, इतना भेद  
है. इसरीतिसँ घटादिकनमें अधिष्ठानसत्ताका संबंध होनेतँ घटादिकनमें सत्त्व  
प्रतीत होवैहै. औ घटादिकनमें सत्त्वके अभावतँ ताका प्रतिक्षेप कहियेहै.  
औ अधिष्ठानसत्ताकी प्रतीति घटादिकनमें मानै तौ अन्यथाख्यातिका  
अंगीकार होवै है; यातँ अधिष्ठानसत्ताका अनिर्वचनीयसंबंध घटादिकतँ  
उपजै है, यह कहनाही उचित है.

अन्यआचार्यकी रीतिसँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८८ ॥

औ कोई आचार्य इसरीतिसँ सत्त्वका प्रतिक्षेप कहँ हैं:—श्रुतिमें यह  
कहाहै:—“प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम्” प्राण शब्दका अर्थ हिरण्य-  
गर्भ है, प्राण कहिये हिरण्यगर्भ सत्य है, ताकी अपेक्षातँ परमात्मा उत्कृष्ट  
सत्य है; यह श्रुतिका अर्थ है “सत्यस्य सत्यम्” इसरीतिसँ अन्य श्रुति है,  
अनात्मसत्यतासँ आत्मसत्यता उत्कृष्ट है; यह श्रुतिका अर्थ है. जैसेँ  
अन्यराजाकी अपेक्षातँ उत्कृष्टराजाकुं राजराज कहँ हैं,, तैसेँ उत्कृष्ट सत्यकुं  
“सत्यका सत्य” कहाहै. इसरीतिसँ श्रुतिवाक्यनमें सत्यके उत्कर्ष अपकर्ष  
कहँ हैं; तहां अन्याविध उत्कर्ष अपकर्ष तौ संभवै नहीं. सर्वदा अबाध्यत्व  
औ किंचित्काल अबाध्यत्वरूपही सत्यत्वमें उत्कर्ष अपकर्ष है. अनात्म-  
पदार्थनमें ज्ञानतँ पूर्वकालमें अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है औ परमात्मवस्तुमें  
सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्व है; यातँ हिरण्यगर्भ तौ अपकृष्ट सत्य है  
औ परमात्मा उत्कृष्ट सत्य है. इसरीतिसँ द्विविध सत्यत्व श्रुतिसंमत है; तिनमें  
किंचित्काल अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसँ विरोध नहीं; किंतु  
सर्वदा अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका मिथ्यात्वसँ विरोध होनेतँ ताका प्रपंचके  
मिथ्यात्वसँ प्रतिक्षेप होवै है.

संक्षेप शारीरककी रीतिसँ प्रपंचके सत्यत्वका प्रतिक्षेप ॥ ८९ ॥

औ संक्षेप शारीरकमें यह कहाहै:—यद्यपि प्रत्यक्षादिप्रमाणसँ घटा-

दिकनमें सत्यत्व प्रतीत होवे है तथापि ब्रह्मबोधका वाक्यनमेंही प्रमाणता है अनात्मशाहक प्रत्यक्षादिक प्रमाणाभास हैं; प्रमाण नहीं. कोहें? अज्ञात अर्थके बोधका जनक प्रमाण होवे है. अज्ञानरुत आवरणका जडपदार्थमें असंभव होनेतें चेतनभिन्नमें अज्ञातत्वके अभावतें तिनके बोधक प्रत्यक्षादिकनकूं प्रमाणता संभवै नहीं. इसरीतिसे प्रमाणाभासतें घटादिकनमें सत्यत्वकी सिद्धि होवे है. औ श्रुतिरूप प्रमाणतें घटादिकनमें मिथ्यात्वकी सिद्धि होवे है. मुख्यप्रमाणतें प्रमाणाभासके बाधद्वारा सत्यत्वका प्रतिक्षेप होवे है. इसरीतिसे प्रपंचमें अत्यंत अबाध्यत्वरूप सत्यत्वका पंचप्रकारसे प्रतिक्षेप कहा है यातें प्रपंच मिथ्या है.

**कर्मकूं ज्ञानकी साधनता विषे विचार**

**मिथ्या प्रपंचकी निवृत्तिमें कर्मके अनुपयोगके अनुवादपूर्वक  
सिद्धांतके द्विविध समुच्चयका निर्धार ॥ ९० ॥**

मिथ्याकी निवृत्तिमें कर्मका उपयोग नहीं, यातें केवल कर्मतें वा कर्म समुच्चितज्ञानतें अनर्थनिवृत्ति संभवै नहीं, केवल ज्ञानतें अनर्थनिवृत्ति होवे है; यह अर्थ अद्वैतवादके ग्रन्थनमें अतिप्रसिद्ध है, औ भाषामेंभी विचारसागरके षष्ठतरंगमें स्पष्ट है; यातें लिखा नहीं. या स्थानमें यह सिद्धांत है:—अनेक श्रुतिस्मृतिमें कर्म समुच्चित ज्ञानसे मोक्षप्राप्ति कही है. औ भाष्यकारने बहुत स्थानमें समुच्चयवादका निषेध प्रतिपादन किया है तहां यह निर्धार है:—समसमुच्चय औ क्रमसमुच्चय भेदसे समुच्चय दो प्रकारका होवे है. ज्ञान औ कर्म दोनों परस्पर मिलिके मोक्षके साधन जानिके एक कालसे दोनोंका अनुष्ठान समुच्चय कहिये है. औ एकही अधिका-रीकूं पूर्व कर्मानुष्ठान औ उत्तरकालमें सकल कर्म त्यागिके ज्ञानहेतु भवणा-दिकनका अनुष्ठान क्रमसमुच्चय कहिये है; तिनमें समसमुच्चयका तौ निषेध है औ श्रुतिस्मृतिमें ज्ञानकर्मका जहां समुच्चय लिखा है, ताका पूर्व उक्त क्रमसमुच्चयमें तात्पर्य है.

## भाष्यकारोक्तिकी साधनता ॥ ९१ ॥

भाष्यकारका यह सिद्धांत है:—मोक्षका साक्षात्साधन कर्म नहीं, किंतु मोक्षका साक्षात्साधन ज्ञान है, औ ज्ञानका साधन कर्म है, परंतु:-

## वाचस्पत्युक्तजिज्ञासाकी साधनता ॥ ९२ ॥

भामतीनिबंधमें वाचस्पतिनें तो यह कहा है:—ज्ञानके साक्षात्साधन कर्म नहीं, किंतु जिज्ञासाके साधन कर्म हैं, काहेतैं? कैवल्यशास्त्रमें सकल आश्रमकर्म विविदिषाके साधन स्पष्ट कहैं. वेदनकी इच्छाकूं विविदिषा कहैं औ तृतीयाध्यायमें सर्व कर्मनकी अपेक्षा ज्ञानमें सूत्रकारनें कही है. तहां सूत्रके व्याख्यानमें भाष्यकारनें यह कहा है:—शमदमादिक साधन तौ ज्ञानके साधन हैं, यातैं ज्ञानके समीप हैं, औ जिज्ञासाके साधन कर्म हैं, यातैं शमदमादिकनकी अपेक्षातैं ज्ञानके दूर हैं. इसरीतिसैं श्रुतिवचनतैं औ भाष्यवचनतैं जिज्ञासाके साक्षात्साधन कर्म हैं. औ जिज्ञासाद्वारा ज्ञानके साधन हैं. जो ज्ञानके साक्षात्साधनही कर्म कहैं, तौ ज्ञानके उदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी प्राप्ति होनेतैं ज्ञानसहित कर्मत्यागरूप संन्यासका लोप होवैगा, यातैं जिज्ञासाके साधन कर्म हैं यह वाचस्पतिकी मत है.

## विवरणकारोक्त कर्मकूं ज्ञानकी साधनता ॥ ९३ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—यथापि “वेदानुवचनेन विविदिषन्ति” इसरीतिसैं श्रुतिमें कहा है; तहां अक्षरमर्यादासैं वेदाध्ययनादिक धर्मनकूं विविदिषाकी साधनता प्रतीत होवै है, तथापि इच्छाके विषयज्ञानकी साधनतामेंही श्रुतिका तात्पर्य है. कर्मनकूं इच्छाकी साधनतामें श्रुतिका तात्पर्य नहीं. जैसे “अश्वन जिगमिषति” इसवाक्यतैं अक्षरमर्यादासैं गमनगोचर इच्छाकी साधनता अश्वकूं प्रतीत होवै है, औ “शस्त्रेण जिघांसति” इसवाक्यतैं हननगोचर इच्छाकी साधनता शस्त्रकूं प्रतीत होवै है, तहां इच्छाका गोचर जो गमन ताकी साधनता अश्वमें अभिप्रेत है. औ इच्छाका विषय हननकी साधनता शस्त्रमें अभिप्रेत है, तैसैं इच्छाके विषयज्ञानकी साधनता

कर्मनकं अभिप्रेत है. औ या पक्षमें दोष कहा है:—कर्मनकं ज्ञानकी साधनता मानें तौ ज्ञानउदयपर्यंत कर्मानुष्ठानकी आपत्ति होनेतैं संन्यासका लोप होवैगा, ताका यह साधन है:—जैसे बीजप्रक्षेपतैं पूर्व तौ भूमिका कर्षण होवै है, औ बीजप्रक्षेपतैं उत्तरकालमें भूमिका आकर्षण होयकै व्रीहि आदिकनकी सिद्धि कर्षण आकर्षणतैं होवैहै. तैसें कर्म औ कर्मसंन्यासतैं ज्ञानकी सिद्धि होवैहै. अंतःकरणकी शुद्धिद्वारा प्रत्यक्तत्त्वकी तीव्र जिज्ञासा वैराग्यसहित होवै तबपर्यंत कर्म कर्तव्य है; औ वैराग्यसहित तीव्र जिज्ञासाके उत्तरकालमें साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है. इसरीतिसें ज्ञानके साधन कर्म हैं, तथापि तीव्र जिज्ञासातैं पूर्वही कर्तव्य हैं. तीव्र जिज्ञासातैं उत्तरकालमें संन्यासके अंग शमादिक ही कर्तव्य हैं. कर्म नहीं; यातैं कर्मकी अपेक्षातैं शमादिकनकं अंतरंगताप्रतिपादक तृतीयाध्यायस्थ भाष्यवचनसें विरोध नहीं. इसरीतिसें विवरणकारके मतमें ज्ञानके साधन कर्म हैं औ वाचस्पतिके मतमें विविदिषाके साधन हैं.

औ दोनूं मतमें विविदिषातैं पूर्वकालमें कर्मका अनुष्ठान औ उत्तरकालमें शमादिसहित संन्यासपूर्वक भवणादिकनका अनुष्ठान है; विविदिषातैं उत्तरकालमें किसीके मतमें कर्म कर्तव्य नहीं.

**वाचस्पति औ विवरणकारके मतकी विलक्षणतामें शंका ॥ ९४ ॥**

या स्थानमें यह शंका होवै है, दोनूं मतमें विविदिषातैं पूर्वकालमेंही कर्म कर्तव्य होवै तौ मतभेदनिरूपण निष्फल होवैगा. काहेतैं? वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है औ विवरणकारके मतमें कर्मका फल ज्ञान है. फलकी सिद्धि हुयां साधनका त्याग होवै है; यातैं वाचस्पतिके मतमें विविदिषाकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानें औ विवरणकारक मतमें विविदिषातैं उत्तरकालमेंभी ज्ञानकी सिद्धिपर्यंत कर्मका अनुष्ठान मानें तौ दोनूं मतनमें विलक्षणता संभवै. वाचस्पतिके मतानुसारी जिज्ञासु कर्मका त्याग करै औ विवरणकारके मतानुसारी जिज्ञासु ज्ञानसें पूर्व कर्मका

अनुष्ठान करें तौ मतभेदानिरूपण सफल होवे औ पूर्वोक्तीतिसें दोनूं मतमें विविदिषाकी सिद्धिसें कर्मका त्याग मानें तौ परस्पर विलक्षणता प्रतीत होवे नहीं, यातें मतभेद निरूपण निष्फल है.

### उक्त शंकाका समाधान ॥ ९५ ॥

ताका यह समाधान है:-यद्यपि दोनूं मतमें विविदिषापर्यंतही कर्मका अनुष्ठान है, तथापि मतभेदसें कर्मके फलमें विलक्षणता है. तथाहि:-वाचस्पतिके मतमें कर्मका फल विविदिषा है. विविदिषाकी उत्पत्ति हुयां कर्मजन्यअपूर्वका नाश होवे है, विविदिषा हुयां भी उत्तमगुरुलाभादिक सामग्री होवे तौ ज्ञान होवे, किसी साधनकी विकलता हुयां ज्ञान होवे नहीं, कर्मव्यापार विविदिषाकी उत्पत्तिमें है, औ तत्त्वज्ञान कर्मका फल नहीं, यातें ज्ञानकी उत्पत्तिमें कर्मका व्यापार नहीं. इसरीतिसें वाचस्पतिके मतमें विविदिषाहेतु कर्मका अनुष्ठान करेभी ज्ञानकी सिद्धि नियमतें होवे नहीं, किंतु उत्तम भाग्यतें सकल सामग्रीकी सिद्धि होवे तौ ज्ञान होवे है; यातें ज्ञानकी प्राप्ति अनियत है.औ विवरणकारके मतमें विविदिषातें पूर्वकालमें अनुष्ठित कर्मकाभी ज्ञान फल है, यातें फलकी उत्पत्तिविना कर्मजन्य अपूर्वका नाश नहीं होनेतें ज्ञानकी उत्पत्तिपर्यंत कर्मजन्य अपूर्व रहे है, जितनी सामग्री विना कर्मका फल ज्ञान होवे नहीं उतनी सामग्रीकूं कर्म संपादन करेहै. इसरीतिसें या पक्षमें ज्ञानहेतु कर्मका अनुष्ठान करें तौ वर्तमान शरीरमें वा भाविशरीरमें अवश्यज्ञान होवेहै, यातें ज्ञानकी उत्पत्ति नियत है. या प्रकारतें वाचस्पतिके मतमें शुभकर्मतें विविदिषा नियमतें होवेहै, औ ज्ञान की सिद्धि अनियत है. विवरणकारके मतमें किसी कर्मसें ज्ञानकी उत्पत्ति नियमतें होवेहै, यातें दोनूं मतका परस्पर भेद है संकर नहीं. विविदिषाके हेतु कर्म होवे अथवा ज्ञानके हेतु होवे, दोनूं रीतिसें वेदाध्ययन यज्ञदान छच्छूचांशयणादिक आश्रम कर्मनकाही विषयमें उपयोग है.



कोई आचार्यकी रीतिसँ वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग ९६॥

वर्णमात्रके धर्मनका विद्यामें उपयोग नहीं, इसरीतिसँ कोई आचार्य कहेंहैं

कल्पतरुकारकी रीतिसँ सकल नित्यकर्मका  
विद्यामें उपयोग ॥ ९७ ॥

आ कल्पतरुकारका यह मत है:—सकल नित्यकर्मनका विद्यामें उपयोग है. काहेतै ? सूत्रकारनै औ भाष्यकारनै आश्रमरहित पुरुषनकाभी विद्याहेतु कर्ममें तथा श्रवणादिकनमें अधिकार कहाहै, तैसँ रैक वाचकनकी आदिक आश्रमरहितनमेंभी ब्रह्मविद्या श्रुतिमें कहीहै. वाचकनकीपुत्री गार्गीकूं वाचकनकी कहेंहैं; जो आश्रमधर्मनकाही विद्यामें उपयोग होवै तौ आश्रमरहित पुरुषनमें ज्ञानसंपादक कर्मके अभावतैं ज्ञान नहीं चाहिये; यातैं जपगंगास्नान देवताप्यानादिसहित सकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग है; यह कल्पतरुकारका मत है, परंतु कल्पतरुकारके मतमेंभी काम्यकर्मका विद्यामें उपयोग नहीं; किंतु नित्यकर्मकाही विद्यामें उपयोग है. काहेतै? अन्यप्रकारसँ तौ विद्यामें कर्मका उपयोग संभवै नहीं. विद्याके प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वाराही विद्यामें कर्मका उपयोग होवैहै, औ काम्यकर्मतैं स्वर्गपुत्रादिकनकी प्राप्तिरूप फल होवैहै. तिनतैं पापकी निवृत्ति होवै नहीं, नित्यकर्मतैं ही पापकी निवृत्ति होवै है, यातैं सकल नित्यकर्मका विद्यामें उपयोग है.

संक्षेपशारीरककर्ताकी रीतिसँ काम्य औ नित्य सकल  
शुभकर्मका विद्यामें उपयोग ॥ ९८ ॥

औ संक्षेपशारीरककर्तानै यह कहा है:—काम्य औ नित्य सकल शुभकर्मका विद्यामें उपयोग है. काहेतै? “यज्ञेन त्रिविदिषंति” इसरीतिसँ कैवल्यशास्त्रमें कहाहै, तहां नित्यकाम्यसाधारण यज्ञशब्द है. “धर्मेण पापमपनुदति” इत्यादिक वाक्यनतैं सकलशुभकर्मकूं पापकी नाशकता प्रतीतहो-

वैहै, यातैं ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा नित्यकर्मकी नाई काम्य-  
कर्मका भी वियमैं उपयोग है यह संक्षेपशारीरककर्ता सर्वज्ञात्ममुनिका  
मत है.

संन्यासकी ज्ञानसाधनताविषै विचार  
पापनिवृत्तिद्वारा ज्ञानके हेतु होनेतैं कम करि कर्म  
औ संन्यास दोनूकी कर्तव्यता ॥ ९९ ॥

यातैं तीव्र जिज्ञासापर्यंत सकल शुभकर्म कर्तव्य हैं. दृढतर वैराग्यमहित  
तीव्र जिज्ञासा हुयां साधनसहित कर्मका त्यागरूप संन्यास कर्तव्य है जैसें  
शुभकर्मतैं पापकी निवृत्ति होवै, तैसें संन्यासतैंभी ज्ञानके प्रतिबंधक पापकी  
निवृत्ति होवैहै. ज्ञानके प्रतिबंधक पाप अनेकविध होवैं हैं, तिनमें किसी  
पापकी निवृत्ति कर्मतैं औ किसीकी निवृत्ति संन्यासतैं होवैहै; यातैं ज्ञानप्र-  
तिबंधक पापकी निवृत्तिद्वारा कर्म औ संन्यास दोनू ज्ञानके हेतु  
होनेतैं क्रमतैं कर्तव्य हैं.

किसी आचार्यके मतमें संन्यासकूं प्रतिबंधक पापकी निवृत्ति  
औ पुण्यकी उत्पत्तिद्वारा श्रवणकी साधनता ॥ १०० ॥

औ किसी आचार्यका यह मत है:—केवल पापनिवृत्तिद्वाराही संन्या-  
सकूं ज्ञानकी साधनता नहीं है; किंतु संन्यासजन्य अपूर्वसहित पुरुषकूं ही  
श्रवणादिकनतैं ज्ञान होवैहै, यातैं श्रवणका अंग संन्यास होनेतैं सर्वथा  
निष्पापकूंभी संन्यास कर्तव्य है.

विवरणकारके मतमें संन्यासकूं ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी  
निवृत्तिरूप दृष्टफलकी हेतुता ॥ १०१ ॥

औ विवरणकारका यह मत है:—संन्यासविना विक्षेपका अभाव होवै  
नहीं यातैं ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेपकी निवृत्तिरूप दृष्टफलही संन्यासका है.  
यातैं ज्ञानप्रतिबंधक पापकी निवृत्ति वा ज्ञानहेतु धर्मकी उत्पत्तिरूप अदृष्ट  
फलका हेतु संन्यास है, यह कथन अयोग्य है. जहां दृष्टफल नहीं संभवै

तहां अदृष्टफलकी कल्पना होवैहै. औ विक्षेपकी निवृत्तिरूप दृष्टफल संन्यासका संभवै है ताका अदृष्टफल कथन संभवै नहीं. औ किसी प्रधान पुरुषकूं आभमांतरमेंभी कामकोधादिरूप विक्षेपका अभाव होवै तौ कर्मच्छिद्रनमें वेदांतका विचार संभवै तौ यद्यपि उक्त रीतिसँ संन्यास व्यर्थ है तथापि "आसुमेराश्रुतेः कालं नयेद्वेदांतार्चितया" इस गौडपादीयवचनतँ "तर्च्चितनं तत्कथनमन्योन्यं तत्प्रबोधनम्" इस भगवद्वचनतँ "ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति" इस श्रुतिवचनतँ, निरंतर क्रियमाण ब्रह्मश्रवणादिकनतँ ज्ञान होवै है, जिसकी ब्रह्मविषै संस्था कहिये अनन्यव्यापार तासँ स्थित होवै सो पुरुष ज्ञानद्वारा अमृतभावकूं प्राप्त होवै है, यह श्रुतिका अर्थ है. कर्म-च्छिद्रकालमें कदाचित् क्रियमाण भवणादिकनतँ ज्ञान होवै नहीं औ निरंतर भवणादिकनके अभ्यासका हेतु संन्यास है. यातँ अदृष्टविनाही दृष्टफलका हेतु संन्यास है, तौभी व्यर्थ नहीं.

क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें अधिकारका विचार  
क्षत्रिय औ वैश्यके संन्यास औ श्रवणमें  
अधिकारके विचारकी प्रतिज्ञा ॥ १०२ ॥

या प्रसंगमें क्षत्रिय वैश्यका संन्यासमें औ श्रवणमें अधिकार है अथवा नहीं, यह विचार मतभेदसँ लिखै हैंः--

कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें ब्राह्मण-काही अधिकार औ क्षत्रिय वैश्यका अनधिकार ॥ १०३ ॥

कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं-संन्यासविधायक बहुवाक्यनमें ब्राह्मणपद होनेतँ ब्राह्मणमात्रका संन्यासमें अधिकार है औ संन्यासविना गृहस्थादिकनकूं ब्रह्मविचारका अवकाश नहीं यातँ संन्यासमें तथा ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्यका अधिकार नहीं.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार;  
क्षत्रिय और वैश्यका संन्यास छोटिके केवल  
ब्रह्मश्रवणमें अधिकार ॥ १०४ ॥

अन्य ग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं:-यद्यपि संन्यासमें केवल ब्राह्मणका अधिकार है, तथापि ब्रह्मश्रवणमें क्षत्रिय वैश्यकाभी अधिकार है; परंतु जन्मांतरसंस्कारतँ जिस उत्तम पुरुषकूँ विषयनमें दीनतादिक दोष नहीं होवै, ऐसे शुद्धबुद्धिवालेकूँ संन्यासविना ज्ञान होवैहै, इसीवास्ते गृहस्थाश्रममेंही अनेक राजर्षि ब्रह्मवित् कहे हैं.

तिनसँ अन्यग्रंथकारकी रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यका ब्रह्मश्रवणा-  
दिककी नाई विद्वत्संन्यासमेंभी अधिकार ॥ १०५ ॥

तिनसँ अन्यग्रंथकार इसरीतिसँ कहै हैं:-जैसँ ब्रह्मश्रवणादिकनमें क्षत्रिय वैश्यका अधिकार है; तैसँ संन्यासमेंभी क्षत्रिय वैश्यकूँ निषेध नहीं, औ ज्ञानके उदयसँ कर्तृत्व भोक्तृत्व बुद्धिका तथा जातिआश्रमअभिमानका अभाव होवै है. कर्तृत्वभोक्तृत्वबुद्धिविना औ जाति आश्रमके अभिमान विना कर्माधिकारके असंभवतँ सर्वकर्मपारित्यागपूर्वक अक्रिय असंग आत्मारूपसँ स्थितिरूप विद्वत्संन्यासमें भी क्षत्रिय वैश्यका अधिकार है, केवल विविदिषा संन्यासमें तिनका अधिकार नहीं.

वार्तिककारके मतमें विविदिषासंन्यासमेंभी क्षत्रिय  
वैश्यका अधिकार ॥ १०६ ॥

औ वार्तिककारका यह मत है:-विविदिषासंन्यासमेंभी क्षत्रिय वैश्यका अधिकार है, औ बहुत भुतिवाक्यनमें यद्यपि ब्राह्मणकूँ संन्यास कहा है, तथापि संन्यासविधायक जावालभुतिमें ब्राह्मणपद नहीं है, केवल वैराग्य-संपत्तिसँ संन्यास कहा है, यातँ अनेक भुतिवाक्यनमें दिनका उपलक्षण ब्राह्मणपद है. औ स्मृतिमें यह कहा है:-“ब्राह्मणः क्षत्रियो वापि वैश्यो

वा यवजेद गृहात् ॥ त्रयाणां वर्णानां वेदमधीत्य चत्वार आश्रमाः”  
इसप्रकारके स्मृतिवचनतैभी क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार है, यह  
वार्तिककार सुरेश्वराचार्यका मत है.

औ कोई ग्रंथकारकी रीतिसँ ब्राह्मणके ज्ञानमें संन्यासकी अपेक्षा  
औ क्षत्रिय वैश्यकू संन्यासमें अनधिकार औ विद्याके  
उपयोगी कर्ममें अरु वेदांतश्रवणमें अधिकार ॥ १०७ ॥

और कोई ग्रंथकार इसरीतिसँ कहैहैं:-संन्यासविधायक श्रुतिवाक्यनमें  
ब्राह्मणपद है, ताकू द्विजमात्रका उपलक्षण कहनेमें प्रमाण नहीं. जाबाल-  
श्रुतिमें यद्यपि ब्राह्मणपद नहीं है, तथापि बहुतश्रुतिके अनुसारतै तहांभी  
ब्राह्मणकर्ताका अध्याहार है, यातै क्षत्रियवैश्यका संन्यासमें अधिकार नहीं,  
परंतु अनेक स्थानमें “गृहस्थराजा ज्ञानवान्” कहैहैं; यातै यह मानना चा-  
हिये:-ब्राह्मणकू ब्रह्मविचारका अंग संन्यास है, संन्यास विना गृहस्थादिक  
आश्रमस्थ ब्राह्मणका ब्रह्मविचारमें अधिकार नहींसंन्यासी ब्राह्मणकाहीब्रह्मवि-  
चारमें अधिकारहै, औ क्षत्रिय वैश्यका संन्यासविनाही ब्रह्मविचारमें अधिकार  
है. काहेतै ? संन्यासविधायक वचनमें ब्राह्मणपद होनेतै क्षत्रिय वैश्यकू सं-  
न्यासकी विधि नहीं. औ आत्मकामकू आत्मभक्षणका अभाव कहना संभवै  
नहीं; यातै क्षत्रियवैश्यकू ज्ञानका उपयोगी अदृष्ट केवल कर्मतै ही होवै है;  
संन्यासजन्य अदृष्टकी क्षत्रिय वैश्यके ज्ञानमें अपेक्षा नहीं; इसीवास्तै  
गीतामें “कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः” इसरीतिसँ परमेश्वरनै  
कहाहै या वाक्यमें अंतःकरणकी शुद्धि अथवा ज्ञानसंसिद्धिशब्दका अर्थ  
है; यह भाष्यकारनै लिख्या है. संन्यासरहित केवल कर्मतै अंतःकरणकी  
शुद्धिकू जनकादिक प्राप्त हुये अथवा संन्यासरहित केवल कर्मतै ज्ञानप्रति-  
बंधक निवृत्तिद्वारा श्रवणतै ज्ञानकू प्राप्त हुये, यह गीतावाक्यका अर्थ है.  
दोनु रीतिसँ क्षत्रिय वैश्यकू संन्यास निरपेक्ष केवल कर्मही ज्ञानप्रतिबंधक  
पापकी निवृत्तिका हेतु है. औ ब्राह्मणकू संन्याससहित कर्मतै ज्ञानप्रतिबंधक

पापकी निवृत्ति होवैहै, औ भवणका अंग संन्यास है; यापक्षमेंभी ब्राह्मणके भवणका अंग संन्यास है, क्षत्रियवैश्यके भवणका अंग नहीं; किंतु फला-भिलाषारहित क्रोधादि दोषरहित ईश्वरार्पण बुद्धिसँ स्ववर्णाभयधर्मके अनुष्ठान सहित कर्मके अवकाशकालमें भवणतैही क्षत्रियवैश्यकूँ ज्ञान होवैहै. सर्वथा विद्याके उपयोगी कर्ममें औ भवणमें क्षत्रियवैश्यकाभी अधिकार है. काहेतैं—ब्राह्मणकी नाई ज्ञानार्थित्व क्षत्रियवैश्यकूँभी सम है, औ फलार्थीका साधनमें अधिकार होवैहै, यातैं आत्मकाग क्षत्रियवैश्यका वेदांतभवणमें अधिकार है.

किसी ग्रंथकारके मतमें शूद्रकूँ श्रवणमें अधिकार ॥ १०८ ॥

यद्यपि मनुष्यमात्रकूँ आत्मकामनाका संभव होनेतैं क्षत्रियवैश्यकी नाई ज्ञानार्थित्वके सद्भावतैं शूद्रकूँभी उक्तरीतिसँ वेदांतभवणका अधिकार हुया चाहिये:—तथापि “न शूद्राय मतिं दद्यात्” इत्यादिक वचनतैं शूद्रकूँ उपदेशका निषेध है और सर्वथा उपदेशरहित पुरुषकूँ विवेकादिकनका असंभव होनेतैं ज्ञानार्थित्व संभवै नहीं. तैसँ शूद्रकूँ यज्ञादिकर्मकाभी निषेध होनेतैं विशेषयोगिकर्मके अभावतैं ताका ज्ञानहेतु श्रवणमें अधिकार नहीं यह किसी ग्रंथकारका मत है.

अन्यग्रंथकारनकी रीतिसँ शूद्रकाभी वेदभिन्नपुराणइति-

हासादिरूप अध्यात्मग्रंथनके श्रवणादिकमें अधिकार ॥ १०९ ॥

अन्य ग्रंथकारोंका यह मत है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कहा है औ शूद्रका उपनयन कहा नहीं; यातैं वेदश्रवणमें तौ शूद्रका अधिकार नहीं है, तथापि “आवयेच्चतुरो वर्णान्” इत्यादिक वचनतैं इतिहासपुराणादिकनके श्रवणमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ पूर्व उक्त वचनमें शूद्रकूँ उपदेशका निषेध कहा है ताका यह अभिप्राय है:—वैदिक मंत्रसहित यज्ञादिक कर्मोपदेश शूद्रकूँ नहीं करै, तैसँ वेदोक्त शाणादिक सगुणउपासनाका



शूद्रकूं उपदेश नहीं करें, उपदेशमात्रका निषेध नहीं. जो उपदेशमात्रका निषेध होवै तो धर्मशास्त्रमें शूद्रजातिके धर्मका निरूपण निष्फल होवैगा. औ विषोपयोगि कर्मके अभावतैं जो विषामें अनधिकार कहैं हैं. ताका यह समाधान है—साधारण असाधारण सकल शुभकर्मनका विषामें उपयोग है. औ सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयतैं विमुखता, भगवत्नामोच्चारण, तीर्थस्नान, पंचाक्षरमंत्रराजादिकनका जप, इत्यादिक सकल वर्णके साधारण धर्मनमें तथा शूद्रकमलाकरोक्त चतुर्वर्णके असाधारण धर्मनमें शूद्रका अधिकार है, तिनकर्मनके अनुष्ठानतैं अन्तःकरणकी शुद्धिद्वारा विद्याकी प्राप्ति संभवै है; यातैं इतिहास पुराणादिकनके भवणतैं विवेकादिकनके संभवतैं शूद्रकूंभी ज्ञानार्थित्व होनेतैं वेदभिन्न अध्यात्मग्रंथनके भवणादिकनमें शूद्रकाभी अधिकार है. औ भाष्यकारनैंभी मध्याध्यायके तृतीयपादमें यह कहा है:—उपनयनपूर्वक वेदका अध्ययन कहा है; औ शूद्रकूं उपनयनके अभावतैं यद्यपि वेदमें अधिकार नहीं, है, तथापि पुराणादिक भवणतैं शूद्रकूंभी ज्ञान होय जावै तो ज्ञानसमकालही शूद्रकाभी प्रतिबंधरहित मोक्ष होवैहै. इसरीतिसैं भाष्यकारके बचनतैंभी वेदभिन्न ज्ञानहेतु अध्यात्मग्रंथनके भवणमें शूद्रका अधिकार है.

**मनुष्यमात्रकूं भक्ति औ ज्ञानका अधिकार**

**अंत्यजादिमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार ॥११०॥**

जन्मांतर संस्कारतैं अंत्यजादिकनकूंभी जिज्ञासा होय जावै तो पौरुषेयवचनतैं तिनकोभी ज्ञान होयकै कार्यसहित अविद्याकी निवृत्तिरूप मोक्ष होवै है, यातैं देवअसुरनकी नाई सकलमनुष्यनकूं तत्त्वज्ञानका अधिकार है. आत्मस्वरूपके यथार्थ ज्ञानकूं तत्त्वज्ञान कहैं हैं. आत्महीन कोई शरीर होवै तो ज्ञानका अनधिकार होवै, यातैं आत्मज्ञानकी सामर्थ्य मनुष्यमात्रमें है, परन्तु:—

तत्त्वज्ञानमें दैवीसंपदाकूं अपेक्षा पूर्वक मनुष्यमात्रकूं  
भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके अधिकारका निर्धार ॥ १११ ॥

जा शरीरमें दैवीसंपदा होवै ताकूं तत्त्वज्ञान होवै है, आसुरीसंपदामें तत्त्वज्ञान होवै नहीं. औ सर्वभूतनमें दया, क्षमा, सत्य, आर्जव, संतोषादिक दैवी संपदाका संभव बाह्यणमें है, औ क्षत्रियका प्रजापालनार्थ प्रवृत्ति धर्म होनेतैं बाह्यणसैं किंचित् न्यून दैवीसंपदा संभवै है; धर्मबुद्धिसैं प्रजासंरक्षणके अर्थ दुष्टप्राणीकी हिंसाभी अहिंसा है, यातैं दैवीसंपदाका असंभव नहीं. तथा वैश्यकाभी कृषिवाणिज्यादिक शारीरव्यापार क्षत्रियसैं अधिक होनेतैं, आत्मविचारमें अवकाशका असंभव होनेतैं, ताकूं सामर्थ्यका असंभव है, तथापि कितने भाग्यशाली वैश्यनकूं शारीरव्यापारविनाही सकल व्यवहारका निर्वाह होवैहै; तिनकूं दैवीसंपदाका लाभरूप सामर्थ्य संभवै है, औ जिन आचार्योंके मतमें क्षत्रियवैश्यकूं संन्यासका अधिकार है, तिनके मतमें तौ अनायासतैं ही दैवी संपदा संभवै है, औ चतुर्थ वर्णमें तथा अंत्यजादिकनमें यद्यपि दैवी संपदा दुर्लभ है, तथापि कर्मका फल अनंत-विध है, किसीकूं जन्मांतरके कर्मतैं दैवीसंपदाका लाभ होय जावै तौ पुराणादिकनके विचारतैं चतुर्थवर्णकूं औ भाषाप्रबंधादिकनके श्रवणतैं अंत्यजादिकनकूंभी भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानके लाभद्वारा मोक्षका लाभ निर्विघ्न होवै है, इसरीतिसैं भगवद्भक्ति औ तत्त्वज्ञानका अधिकार सकल मनुष्यकूं है, यह शास्त्रका निर्धार है.

तत्त्वज्ञानतैं स्वहेतु अज्ञानकी निवृत्तिविषै शंकासमाधान  
अज्ञानके कार्य अन्तःकरणकी वृत्तिरूप तत्त्वज्ञानतैं ताके  
कारण अज्ञानकी निवृत्तिमें शंका ॥ ११२ ॥

तत्त्वज्ञानतैं कार्यसहित अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, यह अद्वैतग्रन्थन-का सिद्धांत है. औ जीवबलके अभेदगोचर अन्तःकरणकी वृत्तिकूं तत्त्व-

ज्ञान कहै हैं. अतःकरणकूं अज्ञानकार्यता होनेतैं वृत्तिरूपतत्त्वज्ञानभी अज्ञानका कार्य है, औ कार्यकारणका परस्पर अविरोधही लोकमें प्रसिद्ध है. यातैं तत्त्वज्ञानतैं अज्ञानकी निवृत्ति कहना संभवै नहीं.

### उक्त शंकाका समाधान ॥ ११३ ॥

या शंकाका यह समाधान है:—कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम सामान्य है. औ समानविषयक ज्ञानाज्ञानका परस्पर विरोध है, यह विशेष नियम है. यातैं विशेष नियमतैं सामान्य नियमका बाध होवै है. औ पटअग्निसंयोगतैं पटका नाश होवै है, तहां संयोगका उपादानकारण दो होवैहैं, यातैं पटभी उपादान कारण है, तथापि अग्निसंयोगका औ पटका परस्पर नाशनाशकभावरूप विरोध है, अविरोध नहीं; यातैं कार्यकारणका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभवै नहीं. यद्यपि वैशेषिक शास्त्रकी रीतिसैं अग्निसंयोगतैं पटका नाश होवै नहीं. काहेतैं ? अग्निसंयोगतैं पटारंभकतंतुबोंमें किया होवैहै, कियतैं तंतुविभागतैं पटके असमवायिकारण तंतुसंयोगका नाश होवै है, तंतुसंयोगके नाशतैं पटका नाश होवैहै. इसरीतिसैं वैशेषिकमतमें असमवायिकारणके नाशतैं द्रव्यका नाश होवैहै. यातैं पटके नाशमें तंतुसंयोगके नाशकूं हेतुता है. पटअग्निके संयोगकूं पट नाशमें हेतुता नहीं, तथापि पूर्वोक्त क्यमतैं पटका नाश होवै तौ अग्निसंयोगतैं पंचमक्षणमें पटका नाश संभवै है; औ अग्निसंयोगतैं अव्यवहित उत्तर कालमें पटका नाश प्रतीत होवैहै, यातैं वैशेषिकमत असंगत है. औ अग्निसंयोगतैं भस्मीभूतपटके अवयव संश्लिष्टही प्रतीत होवै है, तैसैं मुद्गरसैं चूर्णभूत घटका कपालविभागजन्य संयोगनाशविनाही नाश होवैहै, यातैं अवयव संयोगके नाशकूं अवयवीके नाशमें कारणताका असंभव होनेतैं तंतुसंयोगके नाशकूं पटनाशमें कारणता नहीं, किंतु पटअग्निका संयोगही पटके नाशमें कारण है. औ पटअग्निके संयोगका अग्निसहित पट उपादान कारण है, यातैं कार्यकारणकाभी नाशनाशकभावविरोध प्रसिद्ध होनेतैं

तिनका परस्पर अविरोध है, यह नियम संभव नहीं, इसरीतिसे अविद्याजन्य वृत्तिज्ञानतै कार्य सहित अविद्याका नाश होवै है, परंतु:—

**अविद्यालेशसंबन्धी विचार ।**

तत्त्वज्ञानसे अविद्यारूप उपादानके नाश हुये जीवन्मुक्ति विद्वान्के देहके स्थितकी शंका ॥ ११४ ॥

सकल अविद्याका तत्त्वज्ञानसे नाश होवै तौ जीवन्मुक्त विद्वान्के देहका तत्त्वज्ञानकालमें अभाव हुया चाहिये, काहेतै ? उपादान कारण अविद्याका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभव नहीं,

उक्त शंकाका कोईक आचार्यकी रीतिसे समाधान ॥ ११५ ॥

और कोई यह समाधान कहैहैं:—जैसे धनुषका नाश हुयेभी बाणके वेगकी स्थिति रहै है, तैसे विद्वान्के शरीरकी स्थिति कारणका नाश हुयेभी संभव है,

**उक्त समाधानका असंभव ॥ ११६ ॥**

यह समाधानभी संभव नहीं, काहेतै ? निमित्तकारणका नाश हुये कार्यकी स्थिति रहैहै, उपादानका नाश हुये कार्यकी स्थिति संभव नहीं, बाणके वेगका उपादानकारण बाण है औ ताका निमित्तकारण धनुष है; ताके नाशतै बाणके वेगकी स्थिति संभव है यातै अविद्यारूप उपादानके नाश हुयेभी विद्वान्के शरीरकी स्थितिका असंभव होनेतै, तत्त्वज्ञान हुयेभी अविद्याका लेश रहैहै; यह ग्रंथकारोंने लिख्या है,

**अविद्यालेशके तीन प्रकार ॥ ११७ ॥**

तहां मतभेदसे अविद्यालेशका स्वरूप तीनप्रकारका है, जैसे प्रक्षालित लशुनभांडमें गंध रहैहै; तैसे अविद्याका संस्कारक अविद्यालेश कहै हैं, अथवा अग्निदग्ध पटकी नाई स्वकार्यमें असमर्थज्ञान बाधित अविद्याकूं अविद्यालेश कहै हैं, यदा आवरणशक्तिविक्षेपशक्तिरूप अंशद्रव्यवती अविद्या है, तत्त्वज्ञानसे आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशका नाश होवै

है, औ शारद्व्यकर्मरूप प्रतिबंध होनेतैं विक्षेपशक्तिविशिष्ट अविद्याअंशका नाश होवै नहीं. तत्त्वज्ञानतैं उत्तरकालभी देहादिक विक्षेपका उपादान अविद्याअंशका शेष रहै है; तासैं स्वरूपका आवरण होवै नहीं, ताहीकूं अविद्यालेश कहैं हैं.

प्रकृत अर्थमें सर्वज्ञात्ममुनिका मत ॥ ११८ ॥

सर्वज्ञात्ममुनिका तौ यह मत है:—तत्त्वज्ञानसैं उत्तरकालमें शरीरादि प्रतिभास होवै नहीं. जीवन्मुक्तिप्रतिपादक श्रुतिवचनका स्वार्थमें तात्पर्य नहीं. काहेतैं ? भवणविधिका अर्थवादरूप जीवन्मुक्तिप्रतिपादक वचन हैं; जिस भवणके प्रतापतैं जीवते पुरुषकी मुक्ति होवैहै. ऐसा उत्तम आत्म-भवण है. इसरीतिसैं आत्मभवणकी स्तुतिमें तात्पर्य होनेतैं जीवन्मुक्ति-प्रतिपादक वचनोंमें ज्ञानीकूं देहादिकनका प्रतिभास कहना संभवै नहीं. इसरीतिसैं तत्त्वज्ञानसैं अव्यवहित उत्तर कालमें ही विदेहमोक्ष होवैहै, या मतमें ज्ञानसैं उत्तर अविद्याका लेश रहै नहीं परंतु:—

उक्त मतका ज्ञानीके अनुभवमें विरोध ॥ ११९ ॥

यह मत ज्ञानीकी अनुभवसैं विरुद्ध है. जिस तत्त्वज्ञानसैं कार्यसहित अविद्याकी निवृत्ति होवैहै, तिस तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका प्रकार कहैं हैं:—तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति हुयां तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति उत्तरकालमें होवै है; याक्रमतैं तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवै नहीं. काहेतैं ? तत्त्वज्ञानसैं इतर अनात्मवस्तुका तौ शेष रहै नहीं. केवल चेतनकूं असंगता होनेतैं नाश-कता संभवै नहीं. तत्त्वज्ञानकूं स्वनाशकताभी संभवै नहीं; यातैं तत्त्वज्ञानका नाश नहीं होवैगा.

अविद्याकी निवृत्तिकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिकी रीति ॥ १२० ॥

इसरीतिसैं अविद्यानिवृत्तिसैं उत्तरकालमें तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिके असं-भवतैं अविद्याकी निवृत्तिकालमें ही तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति या रीतिसैं होवैहै:—जैसैं जलमें प्राक्षिप्त कतकरजतैं जलगत पंकका विश्लेष होवै.

ताके साथिही कतकरजकाभी बिश्लेष होवैहै. कतकरजके बिभ्रंषमें साध-  
नांतरकी अपेक्षा नहीं, औ तृणकूटमें अंगारके प्रक्षेपतैं तृणकूटका भस्म  
होवै, ताके साथिही अंगारकाभी भस्म होवैहै; तैसें कार्यमहित अविपार्की  
निवृत्ति होवै, ताके साथिही तत्त्वज्ञानकीभी निवृत्ति होवैहै, यातें तत्त्व-  
ज्ञानकी निवृत्तिमें साधनांतरकी अपेक्षा नहीं है.

**प्रकृतअर्थमें पंचपादिकाकारका मत ॥ १२१ ॥**

पंचपादिकाकार पद्मपादाचार्यका यह मत है:—ज्ञानका अज्ञानमात्रमें  
विरोध है, अज्ञानके कार्यसैं ज्ञानका विरोध नहीं होतैं तत्त्वज्ञानमें केवल  
अज्ञानकी निवृत्ति होवैहै, अज्ञानकी निवृत्तिमें उत्तरकालमें उपादानके  
अभावतैं कार्यकी निवृत्ति होवैहै, परंतु देहादिक कार्यकी निवृत्तिमें प्रारब्ध  
कर्म प्रतिबंधक है; यातें उक्तरीतिसैं अविद्यालेश रहै जितने जीवन्मुक्तकूं  
देहादिकनकी प्रतीतिभी संभवै है तितनेकूं प्रारब्धरूप प्रतिबंधका अभाव  
हुयां देहादिक औ तत्त्वज्ञानकी निवृत्ति होवैहै; या मतमें प्रारब्धके अभा-  
वसहित अविद्याकी निवृत्तिही तत्त्वज्ञानकी निवृत्तिका हेतु है.

**तत्त्वज्ञानके करण औ सहकारी साधनविषे विचार  
उत्तम औ मध्यम अधिकारीके भेदतैं तत्त्वज्ञानके  
दो साधनोंका कथन ॥ १२२ ॥**

जा तत्त्वज्ञानसैं अविद्याकी निवृत्ति होवैहै, सो तत्त्वज्ञानके दो साधन  
हैं. उनमें अधिकारीकूं तौ श्रवणादिक साधन हैं औ मध्यम अधिकारीकूं  
निर्गुण ब्रह्मका अहंग्रह उपासनही तत्त्वज्ञानका साधन है. यह सकल अ-  
द्वैतशास्त्रका सिद्धांत है. परंतु:—

**उक्त दोनूं पक्षमें प्रसंख्यानकूं तत्त्वज्ञानकी करणतारूप  
प्रमाणता ॥ १२३ ॥**

दोनूं पक्षमें तत्त्वज्ञानका करणरूप प्रमाण प्रसंख्यान है; यह कितने  
ग्रन्थकारोंका मत है. वृत्तिके प्रवाहकूं प्रसंख्यान कहैं हैं. जैसे मध्यम



अधिकारीकं निर्गुणब्रह्माकार निरंतर वृत्तिरूप उपासना कर्तव्य है, सोई प्रसंख्यान है, तैसें उत्तम अधिकारीकूंभी मननसें उत्तर निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानही ब्रह्मसाक्षात्कारका करण है, यद्यपि षड्विधप्रमाणमें प्रसंख्यानके अभावतैं ताकूं प्रमाकी करणता संभवै नहीं, तथापि सगुणब्रह्मके ध्यानकूं सगुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता औ निर्गुण ब्रह्मके ध्यानकूं निर्गुण ब्रह्मके साक्षात्कारकी करणता सकल भुतिस्मृतिमें प्रसिद्ध है, तैसें व्यवहितकामिनीके प्रसंख्यानकूं कामिनीके साक्षात्कारकी करणता लोकमें प्रसिद्ध है, यातैं निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानभी ब्रह्मसाक्षात्कारका करण संभवै है, यद्यपि प्रसंख्यानजन्य ब्रह्मज्ञानकूं प्रमाणजन्यताके अभावतैं प्रमात्वका संभव है, तथापि संवादिभ्रमकी नाई विषयके अबाधतैं प्रमात्व संभवै है, औ निदिध्यासनरूप प्रसंख्यानका मूल शब्दप्रमाण है, यातैं भी ब्रह्मज्ञानकूं प्रमात्व संभवै है.

भामतीकार वाचस्पतिके मतमें प्रसंख्यानकूं मनकी सहकारिता औ मनकूं ब्रह्मज्ञानकी कारणता ॥ १२४ ॥

भामतीकार वाचस्पतिका यह मत है:—मनका सहकारी प्रसंख्यान है, ब्रह्मज्ञानका करण मन है, प्रसंख्यानकूं ज्ञानकी कारणता अप्रसिद्ध है, सगुण निर्गुण ब्रह्मका ध्यानभी मनका सहकारी है, तिनके साक्षात्कारका करण ध्यान नहीं, किंतु मनही करण है, तैसें व्यवहित कामिनीका ध्यानभी कामिनी साक्षात्कारका करण नहीं, किंतु कामिनीचिंतनसहित मनही ताके साक्षात्कारका करण है, याप्रकारतैं मनही ब्रह्मज्ञानका करण है.

अद्वैतग्रंथका मुख्यमत ( एकाग्रतासहित मनकूं सहकारिता और वेदांतवाक्यरूप शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी कारणता ) ॥ १२५ ॥

औ अद्वैतग्रंथनका मुख्य मत यह है:—वाक्यजन्य ज्ञानतैं अनंतर प्रसंख्यानकी अपेक्षा नहीं, किंतु महावाक्यतैं ही अद्वैत ब्रह्मका साक्षा-

त्कार होवै है. औ सकल ज्ञानमें सहकारी मन है, यातैं निदिध्यासन जन्य एकाग्रतासहित मन सहकारी है. औ वेदांतवाक्यरूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, मन नहीं. काहेतैं ? इतिरूप ज्ञानका उपादान होनेतैं आश्रय अंतःकरण है, यातैं ज्ञानका कर्ता मन है. ताकूं ज्ञानकी करणता संभवै नहीं. औ ज्ञानांतरमें मनकूं करणता माने भी ब्रह्मज्ञानकी करणता सर्वथा विरुद्ध है. काहेतैं ? "यन्मनसा न मनुते" इत्यादिक श्रुतिमें ब्रह्मकूं मानस ज्ञानकी विषयताका निषेध कन्या है, औ ब्रह्मकूं औपनिषदत्व कहा है, यातैं उपनिषदरूप शब्दही ब्रह्मज्ञानका करण है, यत् कहिये जिस ब्रह्मकूं मन करिके लोक नहीं जानैं हैं, यह श्रुतिका अर्थ है. यद्यपि कैवल्यशास्त्रमें जहां मनकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करया है, तिसी स्थानमें वाक्कूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध करया है, यातैं शब्दकूंभी ब्रह्मज्ञानकी करणता श्रुतिविरुद्ध है, तथापि शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता नहीं, इस अर्थमें श्रुतिका तात्पर्य होवै तौ ब्रह्मकूं उपनिषद्वैयत्वरूप औपनिषदत्वकथन असंग होवैगा. यातैं शब्दकी लक्षणावृत्तिमें ब्रह्मगोचर ज्ञान होवैहै शक्तिवृत्तिमें ज्ञान ब्रह्मका शब्दमें होवै नहीं; इसरीतिमें श्रुतिका तात्पर्य है, यातैं शक्तिवृत्तिमें शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणताका निषेध है, औ लक्षणावृत्तिमें शब्दकूं ब्रह्मज्ञानकी करणता होनेतैं ब्रह्मकूं औपनिषदत्व संभवै है. ब्रह्मसाक्षात्कारकूं मानस मानैं हैं; तिनके मतमेंभी ब्रह्मका परोक्षज्ञान शब्दमेंही मान्या है यातैं ब्रह्मज्ञानमें शब्दकूं करणता दोनूं मतमें आवश्यक होनेतैं ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है, मन नहीं. इसरीतिमें ब्रह्मसाक्षात्कारका करण शब्द है.

शब्दमें अपरोक्ष ज्ञानका उत्पत्तिमें शंकासमाधान ॥ १२६ ॥

यद्यपि शब्दमें परोक्षज्ञानकी उत्पादनका सामर्थ्य है, शब्दमें अपरोक्ष-ज्ञानकी उत्पत्ति संभवै नहीं, तथापि शास्त्रोक्त भवणमननपूर्वक सो ब्रह्मगोचर परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचित्तसहित शब्दमें अपरोक्षज्ञान होवैहै

जैसे शक्तिविंब औ विंबके अभेदवादमें जलपात्र औ दर्पणादिक सहकृत नेत्रसें सूर्यादिकनका साक्षात्कार होवैहै, तहां केवल नेत्रका सूर्यादिकनके साक्षात्कारमें सामर्थ्य नहीं है. चंचल वा मलिन उपाधिके सन्निधानमें भी सामर्थ्य नहीं है; औ निश्चल निर्मल उपाधिसहकृत नेत्रमें सूर्यादिकनके साक्षात्कारका सामर्थ्य है, तैसें संस्कारविशिष्ट निर्मल निश्चल चित्तरूपी दर्पणके सहकारतैं शब्दसेंभी ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान संभवै हैं. अन्य दृष्टांतः—जैसें लौकिक आग्निमें होमतैं स्वर्गहेतु अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होवैहै औ वैदिक संस्कारसहित आग्निमें होमतैं स्वर्गजनक अपूर्वकी उत्पत्ति होवैहै होमकूं स्वर्गसाधनता श्रुतिमें कही है. द्वितीय क्षणमें विनाशी होमकूं कालांतरभावि स्वर्गकी साधनता संभवै नहीं; यातैं स्वर्गसाधनताकी अनुपपत्तिरूप अर्थापत्तिप्रमाणतैं जैसें अपूर्वकी सिद्धि होवैहै; तैसें ब्रह्मज्ञानतैं अध्यासरूप सकल दुःखकी निवृत्ति श्रुतिमें कही है; कर्तृत्वादिक अध्यास अपरोक्ष हैं; तिस अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति परोक्षज्ञानतैं संभवै नहीं. अपरोक्ष ज्ञानतैं ही अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्ति होवैहै; यातैं ब्रह्मज्ञानकूं अपरोक्ष अध्यासकी निवृत्तिकी अनुपपत्तिसें प्रमाणांतरके अगोचर ब्रह्मका शब्दसें अपरोक्ष ज्ञान सिद्ध होवैहै. जैसें श्रुतार्थापत्तिसें अपूर्वकी सिद्धि होवै है, तैसें शब्दजन्य ब्रह्मके अपरोक्षज्ञानकी सिद्धि भी श्रुतार्थापत्तिसें होवैहै.

अन्यग्रंथकी रीतिसें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता ॥ १२७ ॥

अन्यग्रंथमें शब्दकूं अपरोक्षज्ञानकी जनकता या दृष्टांतसें कहीहैः—जैसें वाह्यपदार्थके साक्षात्कारमें असमर्थ मन है तथापि भावनासहित मनसें नष्टवनिताका साक्षात्कार होवैहै, तैसें केवल शब्दतौ अपरोक्ष ज्ञानमें असमर्थ है, परंतु पूर्व उक्त मनसहित शब्दसें ब्रह्मका अपरोक्षज्ञान होवै है.

विषय औ ज्ञानकी अपरोक्षताविषै विचार.

अन्यग्रंथकारकी रीतिसें ज्ञान औ विषय दोनूंमें

अपरोक्षत्वव्यवहारका कथन ॥ १२८ ॥

अन्यग्रन्थकार इसरीतिसे कहें हैं—ज्ञान औ विषय दोनोंमें अपरोक्षत्व व्यवहार होवैहै. काहेतै? नेत्रादिक इंद्रियतै ज्ञात घट होवै, तहां घटका प्रत्यक्ष ज्ञान है औ घट प्रत्यक्ष है. इसरीतिसे उभयविध व्यवहार अनुभवसिद्ध है, तहां ज्ञानमें अपरोक्षता करणके अधीन नहीं है. काहेतै? इंद्रियजन्य ज्ञान अपरोक्षता होवै औ अनुमानादिजन्य ज्ञान परोक्ष होवै, तौ ज्ञानमें परोक्षता औ अपरोक्ष करणके अधीन होवै, सो इंद्रियजन्यज्ञानकूं अपरोक्षता ग्रन्थकारोंने खंडन करी है, यातैं अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान अपरोक्ष कहिये है. इसरीतिसे ज्ञानमें अपरोक्षता विषयके अधीन है, यातैं अपरोक्ष विषयका ज्ञान अपरोक्षही होवैहै. इंद्रियजन्य होवै अथवा प्रमाणांतरजन्य होवै, यामें अभिनिवेश नहीं. इसीवास्तै सुखादिज्ञान, ईश्वरज्ञान, स्वप्नका ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं है, तथापि प्रत्यक्ष है; यातैं ज्ञानमें इंद्रियजन्य-त्वरूप अपरोक्षज्ञानही है; किंतु अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञान होवै सो अपरोक्ष ज्ञान कहियेहै.

उक्त अर्थमें शंका समाधान ॥ १२९ ॥

यद्यपि अपरोक्ष ज्ञानके विषयकूं अपरोक्ष कहें हैं, यातैं अपरोक्ष अर्थ-गोचर ज्ञानकूं अपरोक्षता कहनेमें अन्योन्याश्रय दोष होवै है. काहेतै? ज्ञान-गत अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है. औ विषय-गत अपरोक्षत्वनिरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वका ज्ञान हेतु है, तथापि विषयमें अपरोक्षता अपरोक्षज्ञानकी विषयतारूप मानैं तौ अन्योन्याश्रय दोष होवै यातैं विषयकी अपरोक्षता उक्तस्वरूप नहीं; किंतु प्रमातृचेतनसे अभेदही विषयकी अपरोक्षता है, यातैं ज्ञानके अपरोक्षत्वनिरूपणमें विषयके अपरोक्षत्वज्ञानकी अपेक्षा हुयांभी विषयके अपरोक्षत्व निरूपणमें ज्ञानगत अपरोक्षत्वके ज्ञानका अनुपयोग होनेतै अन्योन्याश्रय दोष नहीं.

विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वके संपादक प्रमातृचेतनके भेद

औ अभेदसहितविषयगतपरोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही  
ज्ञानके परोक्षत्व अपरोक्षत्वका निरूपण ॥ १३० ॥

सुखादिक अतःकरणके धर्म साक्षिचेतनमें अध्यस्त हैं, औ अधिष्ठानसें  
पृथक् सत्ता अध्यस्तकी होवै नहीं, यातैं सुखादिकनका प्रमातृचेतनतैं सदा  
अभेद होनेतैं तिनमें सदा अपरोक्षत्व है, औ अपरोक्ष सुखादिगोचर ज्ञानभी  
अपरोक्षही होवै है. बाह्य घटादिक यद्यपि बाह्यचेतनमें अध्यस्त होनेतैं  
प्रमातृचेतनसें तिनका सर्वदा अभेद नहीं है; तथापि वृत्तिद्वारा बाह्यचेतनका  
प्रमातृचेतनसें अभेद होवै, तिसकालमें प्रमातृचेतनही घटादिकनका अधिष्ठान  
होवै है, यातैं इंद्रियजन्य घटादिगोचर वृत्ति होवै, तिसकालमेंही घटादिकनमें  
अपरोक्षत्व धर्म होवै है. अपरोक्षत्वविशिष्ट घटादिकनका ज्ञानभी अपरोक्ष  
कहिये है. औ घटादिगोचर अनुमित्यादिक वृत्ति होवै तिसकालमें प्रमातृ-  
चेतनसें घटादिकनका अभेद नहीं होनेतैं तिनमें अपरोक्षत्व धर्म होवै नहीं  
यातैं घटादिकनके अनुमित्यादि ज्ञानकूं अपरोक्ष नहीं कहैं हैं; किंतु परोक्ष  
कहैं हैं. औ ब्रह्मचेतनका प्रमातृचेतनसें सदा अभेद होनेतैं ब्रह्मचेतन सदा  
अपरोक्ष है, यातैं महावाक्यरूप शब्दप्रमाणजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अप-  
रोक्षही कहिये है. इस प्रकारसें ज्ञानके परोक्षत्व औ अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन  
नहीं; किंतु विषयगत परोक्षत्व अपरोक्षत्वके अधीनही ज्ञानके परोक्षत्व  
अपरोक्षत्व हैं. औ विषयमें परोक्षत्व अपरोक्षत्वका संपादक प्रमातृचेतनका  
भेद औ अभेद है; यातैं शब्दजन्यब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष है, यह  
कथन संभवै है.

उक्तमतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानके अपरोक्ष-  
ताकी प्राप्तिरूप दोष ॥ १३१ ॥

परंतु या मतमें अवांतरवाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.  
काहेतैं? उक्तरीतिसें प्रमातृचेतनस्वरूप होनेतैं ब्रह्म सदा अपरोक्ष है, औ अप-

रोक्षवस्तुगोचर ज्ञान अपरोक्षही होवैहै, यातैं नित्य अपरोक्षस्वभाव बसका परोक्ष ज्ञान संभवै नहीं. औ अवांतरवाक्यसैं सकल ग्रंथकारोंनैं बसका परोक्षज्ञान मान्या है. तैसैं “दशमोऽस्ति” या वाक्यतैं दशमका परोक्ष ज्ञानही होवैहै औ पंचदशी आदिक ग्रंथनमेंभी उक्त वाक्यसैं दशमका परोक्ष ज्ञानही कहा है. औ प्रमातृचेतनसैं अभिन्न दशम है, यातैं दशम विषयकूं अपरोक्षता होनेतैं ताका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये.

उक्त दोषसैं अपरोक्षताका अन्य लक्षण ॥ १३२ ॥

यातैं इसरीतिसैं मानना चाहिये:—जैसैं सुखादिक प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं; तैसैं धर्म अधर्मभी प्रमातृचेतनमें अध्यस्त हैं यातैं सुखादिकनकी नाई धर्मादिकभी प्रमातृचेतनसैं अभिन्न होनेतैं अपरोक्ष हुये चाहिये, तथापि योग्यविषयका प्रमातृचेतनसैं अभेदही विषयगत अपरोक्षताका संपादक है, धर्मादिक योग्य नहीं. यातैं तिनका प्रमातृचेतनसैं अभेद होनेतैंभी तिनमें अपरोक्षता नहीं, जैसैं विषयगत योग्यता विषयगत अपरोक्षतामें अपेक्षित है तैसैं प्रमाणगत योग्यताज्ञानकी अपरोक्षतामें अपेक्षित है. अवांतर वाक्यमें औ “दशमोऽस्ति” या वाक्यमें अपरोक्षज्ञानजननकी योग्यता नहीं, किंतु महावाक्यमें औ “त्वं दशमः” या वाक्यमें अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है. जैसैं विषयकी योग्यतादिक प्रत्यक्षादिष्यवहारसैं जानिये हैं जिस विषयका प्रमातासैं अभेद होतैं प्रत्यक्षव्यवहार होवै, सो विषय योग्य कहियेहै औ जिस विषयका प्रमातासैं अभेद होतैं भी प्रत्यक्ष व्यवहार होवै नहीं, सो विषय अयोग्य कहिये है. जैसैं धर्म अधर्म संस्कार अयोग्य हैं, विषयकी नाई प्रमाणमें भी योग्यतादिक अनुभवके अनुसार जाननी बास इंद्रियनमें प्रत्यक्ष ज्ञानजननकी योग्यता है, औ अनुमानादिकनमें परोक्षज्ञान जननकी योग्यता है, अनुपलब्धिमें औ शब्दमें उभयविध ज्ञानजननकी योग्यता है, परंतु—



अपरोक्ष ज्ञानमें सर्वज्ञात्ममुनिके मतका अनुवाद ॥ १३३ ॥

इतना विशेष है:-प्रमातासँ असंबंधी पदार्थका शब्दसँ केवल परोक्ष-ज्ञान होवैहै, औ जिस पदार्थका प्रमातासँ तादात्म्य संबंध होवै तिसमें योग्यता हुयांभी प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द नहीं होवै, तौ शब्दसँ परोक्ष-ज्ञानही होवैहै, अपरोक्षज्ञान होवै नहीं, जैसे “दशमोऽस्ति” इत्यादिक वाक्यनमें प्रमातासँ अभेदबोधक शब्दके अभावतँ उक्त वाक्यनके श्रोताकू स्वाभिन्न दशम ब्रह्मका भी परोक्ष ज्ञानही होवैहै, अपरोक्ष ज्ञान होवै नहीं, औ जिस वाक्यमें प्रमातासँ अभिन्न योग्य विषयका प्रमातासँ अभेदबोधक शब्द होवै, तिस वाक्यसँ परोक्ष ज्ञान होवै नहीं, किंतु अपरोक्ष ज्ञानही होवै है. यह मत सर्वज्ञात्ममुनिका है, या मतमें केवल शब्दही अपरोक्षज्ञानका हेतु है, औ परोक्षज्ञानके संस्कारविशिष्ट एकाग्रचिन्तसहित शब्दसँ अपरोक्ष ज्ञान होवै है; यह मत प्रथम कस्याहै.

नेडेही दूषित विषयगत अपरोक्षताके अधीन ज्ञानगत अपरोक्षता है या मतका अनुवाद ॥ १३४ ॥

अपरोक्ष अर्थगोचर ज्ञानकू अपरोक्षत्व मानिकै ब्रह्मज्ञानकू अपरोक्षता संभवै है, यह मध्यमें तृतीय मत कस्या. यामतमें नित्यापरोक्ष ब्रह्मगोचर अर्वांतर वाक्यजन्य ब्रह्मज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये, यह दूषण कस्या.

अद्वैत विद्याचार्यकी रीतिसँ विषयगत औ ज्ञानगत अपरोक्षत्वका प्रकारांतरसँ कथन औ दूषित उक्तमतमें दूषणांतरका कथन ॥ १३५ ॥

अद्वैत विद्याचार्यनँ अर्थगत अपरोक्षत्व औ ज्ञानगत अपरोक्षत्व प्रकारांतरसँ कस्याहै. औ दूषित उक्त मतसँ दूषणांतर कस्याहै. तथाहि:-प्रमातासँ अभिन्न अर्थकू अपरोक्षस्वरूप मानिकै अपरोक्षअर्थगोचर ज्ञानकू परोक्षत्व कहँ तौ स्वप्रकाश आत्मसुस्वरूप ज्ञानमें अपरोक्ष ज्ञानके लक्ष

जकी अभ्यासि होवैगी. काहेतैं ? अपरोक्ष अर्थ है गोचर कहिये विषय जिसका तिस ज्ञानकूं अपरोक्ष कहैं तो ज्ञानका औ विषयका परस्पर भेदसापेक्ष विषयविषयिभाव संबंध है; तिसी स्थानमें ज्ञानगत अपरोक्षलक्षण होवैगा. औ स्वप्रकाश सुखका ज्ञानसैं अभेद होनेतैं विषयविषयिभावकूं असंभवतैं तामें उक्त लक्षण संभवै नहीं. यद्यपि प्रभाकरमतमें ज्ञानकूं स्वप्रकाश कहैं हैं, औ अपने स्वरूपकूं तथा ज्ञाताकूं तैसैं ज्ञेय घटादिकनकूं ज्ञान विषय करै है, यातैं सकल ज्ञान त्रिपुटीगोचर होवै है, यह प्रभाकरका मत है. ताके मतमें अभेद हुयांभी विषयविषयिभावका अंगीकार है, यातैं स्वप्रकाश ज्ञानरूप सुखमें विषयविषयिभाव असंगत नहीं, स्वकहिये अपना स्वरूप है, प्रकाश कहिये विषयी जिसका सो स्वप्रकाश कहिये है, इसरीतिसें स्वप्रकाशपदके अर्थसैंभी अभेदमें विषयविषयिभाव संभवै है, तथापि प्रकाश्यप्रकाशकका भेदानुभव सिद्ध होनेतैं भेदविना प्रभाकरका विषयविषयिभाव कथन असंगत है, यातैं स्वप्रकाशपदका उक्त अर्थ नहीं, किंतु स्वकहिये अपनी सत्तासैं प्रकाश कहिय संशयादिराहित्यही स्वप्रकाश पदका अर्थ अद्वैतग्रन्थनमें कहा है.

अपरोक्षके उक्तलक्षणके असंभवका अनुवाद ॥ १३६ ॥

इसरीतिसें स्वप्रकाशज्ञानतैं अभिन्नस्वरूप सुखमें विषयविषयिभावके असंभवतैं अपरोक्षका उक्त लक्षण तामें संभवै नहीं.

उक्तदोषसैं रहित अपरोक्षका लक्षण ॥ १३७ ॥

अपरोक्षका यह लक्षण है:-स्वव्यवहारेक अनुकूल चैतन्यसैं अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. अन्तःकरण औ सुखादिक साक्षिचेतनमें अध्यस्त होनेतैं धर्मसहित अन्तःकरणका साक्षिचेतनसैं अभेद है. औ साक्षिचेतनसैं तिनका प्रकाश होनेतैं तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन है; यातैं स्वकहिये अन्तःकरण औ सुखादिकनके व्यवहारके अनुकूल जो

साक्षिचेतन तासैं अभेदरूप अपरोक्षका लक्षण तुसादिसहित अन्तःकरणमें संभव है. औ धर्मादिकनका साक्षिचेतनसैं अभेद तौ है, परन्तु तिनमें योग्यताके अभावतैं तिनके व्यवहारके अनुकूल साक्षिचेतन नहीं, यातैं स्वव्यवहारानुकूल चैतन्यसैं धर्मादिकनका अभेद नहीं होनेतैं तिनमें अपरोक्षत्व नहीं, तैसैं घटादिगोचर वृत्तिकालमें घटादिकनके अधिष्ठान चेतनका वृन्त्युपहित चेतनसैं अभेद होवै है; यातैं घटादिगोचरवृत्तिकालमें घटादिचेतन घटादि व्यवहारकैं अनुकूल है; तासैं अभिन्न घटादिक अपरोक्ष कहिये हैं. घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें भी अपने अधिष्ठान चेतनसैं घटादिक अभिन्न है; परंतु तिसकालमें तिनके व्यवहारके अनुकूल अधिष्ठानचेतन नहीं. काहेतैं ? वृन्त्युपहितसैं अभिन्न होयकैं व्यवहारके अनुकूल होवै है; यातैं घटादिगोचर वृत्तिके अभावकालमें घटादिक अपरोक्ष नहीं. तैसैं ब्रह्मगोचर वृन्त्युपहित साक्षिचेतनही ब्रह्मके व्यवहारके अनुकूल है, तासैं अभिन्न ब्रह्मकूं अपरोक्षता संभवै है, जैसैं व्यवहारानुकूल चैतन्यसैं विषयका अभेद विषयगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है, तैसैं घटादिक विषयतैं घटादिक व्यवहारानुकूल चैतन्यका अभेद ज्ञानगत प्रत्यक्षत्वका प्रयोजक है.

**वृत्तिरूपप्रत्यक्षज्ञानमें उक्त अपरोक्षके लक्षणकी अव्याप्ति॥१३८॥**

यद्यपि चेतनमें घटादिक अध्यस्त हैं, औ विषयाकार वृत्तिकालमें वृत्ति चेतनसैं विषयचेतनकी एकता होनेतैं स्वाधिष्ठान विषयचेतनसैं अभिन्न घटादिकनका वृत्तिचेतनसैं अभेद हुयेभी वृत्तिसैं घटादिकनका अभेद संभवै नहीं जैसैं रज्जुमें कल्पित सर्प दंडमालाका रज्जुसैं अभेद हुयेभी सर्प दंडमालाका परस्पर भेदही होवै है अभेद होवै नहीं. औ ब्रह्ममें कल्पित सकल द्वैतका ब्रह्मसैं अभेद हुयेभी परस्पर अभेद होवै नहीं. तैसैं वृत्तिचेतनसैं तौ वृत्तिका औ घटादिकनका अभेद संभवै है, वृत्तिका औ घटादिक विषयका परस्पर अभेद संभवै नहीं; यातैं वृत्तिरूप प्रत्यक्षज्ञानमें उक्त लक्षणकी अव्याप्ति है.

उक्त अव्याप्तिका अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ उद्धार ॥ १३९ ॥

तथापि अद्वैतविद्याचार्यकी रीतिसँ अपरोक्षत्वधर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं। जैसे अनुपितित्व इच्छात्व आदिक अंतःकरण वृत्तिके धर्म हैं तैसे अपरोक्षत्व धर्म वृत्तिमें नहीं है, किंतु विषयाकार वृत्त्युपहितचेतनका अपरोक्षत्व धर्म होनेतँ चेतनके अपरोक्षत्वका उपाधिवृत्ति है, यातँ वृत्तिमें अपरोक्षत्वका आरोप करिकै वृत्तिज्ञान अपरोक्ष है; यह व्यवहार करै है। इसरी-तिसँ वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं। यातँ अव्याप्ति नहीं जो वृत्तिज्ञानमें अपरोक्षत्व धर्म इष्ट होवै औ अपरोक्षका लक्षण नहीं जावै तौ अव्याप्ति होवै; वृत्तिज्ञान लक्ष्य नहीं; किंतु वृत्त्युपहित चेतनही लक्ष्य है यातँ अव्याप्तिशंका नहीं। चेतनका धर्म अपरोक्षत्व माननेसँ ही सुखादिक ज्ञानमें अपरोक्षत्व संभवै है। वृत्तिका धर्म अपरोक्षत्व मानै तौ सुखादिगोचरवृत्तिके अनंगीकार पक्षमें साक्षिरूप सुखादिज्ञानमें अपरोक्षत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये, यातँ अपरोक्षत्व धर्म चेतनका है वृत्तिका नहीं।

उक्त पक्षमें शंका ॥ १४० ॥

या पक्षमें यह शंका है:-संसारदशामें भी जीवका ब्रह्मसँ अभेद होनेतँ सर्वपुरुषनकं ब्रह्म अपरोक्ष है। ऐसा व्यवहार हुया चाहिये। औ अवांतर वाक्यजन्य ब्रह्मका ज्ञानभी अपरोक्ष हुया चाहिये। काहेतँ? अवांतर वाक्य जन्य वृत्त्युपहित साक्षिचेतनका ब्रह्मरूप विषयतँ अभेद है, तथापि:-

उक्त शंकाका समाधान ॥ १४१ ॥

यह समाधान है:-स्वव्यवहारानुकूल चेतनसँ अनावृत विषयका अभेद तौ अपरोक्ष विषयका लक्षण है; औ अनावृत विषयसँ स्वव्यवहारानुकूल चेतनका अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है। संसारदशामें आवृत ब्रह्मका स्वव्यवहारानुकूल चेतनसँ अभेद हुयेभी अनावृत विषयका अभेद होनेतँ ब्रह्ममें अपरोक्षत्व नहीं। तैसे अवांतर वाक्यजन्य ज्ञानकाभी आवृत विषयतँ अभेद होनेतँ तिस ज्ञानकं अपरोक्षत्व नहीं; यातँ उक्त शंका संभवै नहीं।

## उक्त पक्षमें अन्यशंका ॥ १४२ ॥

अन्यशंकाः—उक्त रीतिस अनावृत विषयके अभेदसे अपरोक्षत्व मानें तो अन्योन्याभय दोष होवैगा. काहेतै? समानगोचरज्ञानमात्रकू आवरण-निवर्तकता मानें तो परोक्षज्ञानसेंभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये औ सिद्धांतमें असत्त्वापादक अज्ञानशक्तिका तिरोधान वा नाश तो परोक्ष ज्ञानसें होवै है. अभानापादकशक्तिविशिष्ट अज्ञानका परोक्षज्ञानसें नाश होवै नहीं अपरोक्षज्ञानसेंही अज्ञानका नाश होवै है. इसरीतिसें ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धिके अधीन अज्ञानकी निवृत्ति है. औ अनावृत विषयतै स्वव्यवहारानुकूल चेतनका अभेद हुआं ज्ञानका अपरोक्षत्व लक्षण कहनेतै अज्ञाननिवृत्तिके अधीन ज्ञानके अपरोक्षत्वकी सिद्धि कही यातै अन्योन्याभय दोष है.

## उक्त शंकाका समाधान ॥ १४३ ॥

ताका यह समाधान हैः—यद्यपि पूर्व उक्तरीतिसें अज्ञाननिवृत्तिकी ज्ञानके अपरोक्षत्वमें अपेक्षा है, तथापि अज्ञानकी निवृत्तिमें अपरोक्षत्वकी अपेक्षा नहीं. काहेतै? ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी निवृत्ति माने तो परोक्षज्ञानसें भी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये इस दोषके परिहारके अर्थ अपरोक्ष ज्ञानसें अज्ञान निवृत्ति कही है, तामें अन्योन्याभय दोष होवै है. यातै ज्ञानमात्रसें अज्ञानकी निवृत्ति औ अपरोक्षज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति नहीं कहें हैं, किंतु प्रमाणकी महिमातै जहां विषयतै ज्ञानका तादात्म्य संबंध होवै तिसज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. प्रमाणमहिमातै बाह्य इंद्रियजन्य घटादिकनका ज्ञान विषयतै तादात्म्यसंबंधवाला होवै है औ शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानभी महावाक्य-रूप प्रमाणकी महिमातै विषयसें तादात्म्यसंबंधवाला होवै है, यातै उक्त उभयज्ञानसें अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. यद्यपि सर्वका उपादान ब्रह्म होनेतै ब्रह्मगोचर सकल ज्ञानोंका तादात्म्यसंबंध है; यातै अनुमितिरूप ब्रह्मज्ञानतै औ अशांतग्वाक्यजन्य ब्रह्मके परोक्षज्ञानतैभी अज्ञानकी निवृत्ति हुई चाहिये,

तथापि उक्त ज्ञानका विषयतै तादात्म्यसंबंध है, सो विषयकी महिमातै है, प्रमाणकी महिमातै नहीं. काहेतै? महावाक्यतै जीवब्रह्मके अभेद गोचर-ज्ञान होवै, ताका विषयसै तादात्म्यसंबंध तौ प्रमाणकी महिमातै कहै हैं अम्यज्ञानका ब्रह्मसै तादात्म्य संबंध है सो ब्रह्मकूं व्यापकता होनेतै औ सकलकी उपदानता होनेतै विषयकी महिमातै कहै हैं. इसरीतिसे विलक्षण प्रमाणजन्य विषयसंबंधी ज्ञानतै अज्ञानकी निवृत्ति होवै है. या कहनेमें ज्ञानमात्रसै अज्ञाननिवृत्तिकी आपत्ति नहीं, औ ज्ञानके अपरोक्षत्वकी अज्ञाननिवृत्तिमें अपेक्षाके अभावतै अन्योन्याश्रय दोषभी नहीं. इसरीतिसे स्वव्यवहारानुकूल अनावृत चैतन्यसै विषयका अभेद अपरोक्षविषयका लक्षण है. उक्त चैतन्यका विषयतै अभेद अपरोक्ष ज्ञानका लक्षण है; यातै शब्दजन्य ब्रह्मज्ञानविषैभी अपरोक्षता संभवै है.

शब्दसे अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें कथन किये तीन मत विषे प्रथम मतकी समीचीनता ॥ १४४ ॥

या प्रकारतै शब्दसे अपरोक्षज्ञानकी उत्पत्तिमें तीन मत कहे, तिनमें आष मतही समीचीन है. काहेतै? ज्ञानगत परोक्षत्व अपरोक्षत्व प्रमाणाधीन है. औ सहकारिसाधनविशिष्ट शब्दमेंभी अपरोक्ष ज्ञानके जननकी योग्यता है, यह प्रथम मत है. औ विषयके अधीन ही ज्ञानके अपरोक्षत्वादिक धर्म हैं. प्रमाणके अधीन नहीं. इस अभिप्रायतै द्वितीय मत औ अद्वैत विद्याचार्यका तृतीयमत है. तिन दोनूं मतमें भी केवल विषयके अधीन ही अपरोक्षत्वादिक-नकूं मानै तौ अवांतर वाक्यसै भी ब्रह्मका अपरोक्ष ज्ञान हुया चाहिये यातै ज्ञानक अपरोक्षत्वमें प्रमाणके अधीनता अवश्यकही चाहिये, यातै प्रथममतही समीचीन है.

वृत्तिके प्रयोजनका कथन ग्रन्थके आरंभमें उक्त तीन प्रश्नोंका औ तिनमें कथन किये दोनूँके उत्तरका अनुवाद ॥ १४५ ॥

ग्रंथके आरंभमें वृत्तिका स्वरूप, कारण, फल इन तीनिका प्रश्न है,



तिनमें अंतःकरण औ विद्याका प्रकाशरूप परिणाम वृत्ति कहिय है. या कहनेतैं वृत्तिका सामान्यरूप कसा, तिसतैं अनंतर यथार्थत्व अयथार्थत्वादिक भेदकथनतैं वृत्तिका विशेष रूप कसा, औ प्रमाणनिरूपणतैं वृत्तिके कारणका स्वरूप कसा.

**वृत्तिके प्रयोजनसंबंधि तृतीयप्रश्नके उत्तरका आरंभ ॥ १४६ ॥**

वृत्तिके प्रयोजनका प्रश्न करधाथा, सो वृत्तिका प्रयोजन यह है: जीवकं अवस्थात्रयका संबंध वृत्तिसैं होवै है, औ पुरुषार्थप्राप्तिभी वृत्तिसैं होवै है, यातैं संसारप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है औ मोक्षप्राप्तिकी हेतु वृत्ति है. काहेतैं ? अवस्थात्रयके संबंधसैं जीवकूं संसार है.

**वृत्तिप्रयोजनके कथनावसरमें जाग्रतका लक्षण ॥ १४७ ॥**

तहां इंद्रियजन्य ज्ञानकी अवस्थाकूं जाग्रत अवस्था कहैंहैं. अवस्था शब्द कालका वाचक है. यद्यपि सुखादिकनका ज्ञानकाल औ उदासीनकालभी जाग्रत अवस्था कहिये है औ सुखादिक ज्ञान इंद्रियजन्य नहीं जैसैं सुखादिज्ञानकालमें अन्यविषयका ज्ञानभी इंद्रियजन्य होवै नहीं; तैसैं उदासीनकालमें इंद्रियजन्यज्ञान है नहीं, तथापि वक्ष्यमाण स्वभावस्था औ सुषुप्ति अवस्थासैं भिन्न जो इंद्रियजन्यज्ञानका आधारकाल सो जाग्रत अवस्था कहिये है सुखादिज्ञानकालमें औ उदासीनकालमें यद्यपि इंद्रियजन्य ज्ञान नहीं है, तथापि ताके संस्कार हैं, औ इंद्रियजन्यज्ञानके संस्कार स्वप्नावस्था सुषुप्ति अवस्थामेंभी हैं, यातैं स्वप्नावस्था सुषुप्ति अवस्थासैं भिन्न काल कसा इसरीतिसैं जाग्रत अवस्था यह व्यवहार इंद्रियजन्य ज्ञानके अधीन है, सो इंद्रियजन्यज्ञान अंतःकरणकी वृत्तिरूप है, अंतःकरणकी वृत्तिके मतभेदसैं ये प्रयोजन हैं.

**कोई ग्रंथकारकी रीतिसैं आवरणका अभिभव**

**वृत्तिका प्रयोजन ॥ १४८ ॥**

कोई तौ आवरणका अभिभव वृत्तिका प्रयोजन कहैं हैं. यद्यपि आवरणा-

अभिभवमैभी नाना मत हैं. जैसे स्वद्योतके प्रकाशार्त महांधकारके एकदेश नाश होवै, तैसे अज्ञानके एकदेशका नाश आवरणअभिभव शब्दका अर्थ है, यह सांप्रदायिक मत है.

समष्टिअज्ञानकं जीवकी उपाधिताके पक्षमें ब्रह्म वा ईश्वर वा जीवचेतनके संबंधसे आवरणके अभिभवका संभव ॥ १४९ ॥

समष्टि अज्ञान जीवकी उपाधि है, या पक्षमें घटादिकन विषयार्त चेतनका सदा संबंध है, या तै चेतनसंबंधसे तौ आवरणका अभिभव संभवै नहीं. काहेतै? ब्रह्मचेतन तौ आवरणका साधक है विरोधी नहीं, औ ईश्वरचेतनसे आवरणका अभिभव होवै तौ "इदं मयावगतम्" ऐसा व्यवहार जीवकं नहीं हुया चाहिये; किंतु "ईश्वरेणावगतम्" ऐसा व्यवहार हुया चाहिये. काहेतै? ईश्वर जीवका व्यावहारिक भेद है; या तै ईश्वरावगत वस्तु जीवका अवगत होवै नहीं या तै जीवचेतनके संबंधसे आवरणका अभिभव कहै तौ या पक्षमें जीवचेतनका घटादिकनसे सदा संबंध है काहेतै ? जीवचेतनकी उपाधि मूलाज्ञान है, तामें आरोपित प्रतिबिम्बत्वविशिष्टचेतनकं जीव कहै हैं. मूलाज्ञानका घटादिकनकसे सदा संबंध होनेतै जीवचेतनका सदा संबंध है. या तै घटादिकनके आवरणका सदा अभिभव चाहिये. या तै वृत्तिसे आवरणका अभिभव कहै तो परोक्षवृत्तिसभी आवरणका अभिभव हुया चाहिये.

या पक्षमें अपरोक्षवृत्तिसे वा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसे आवरणके अभिभवका संभव ॥ १५० ॥

अपरोक्षवृत्तिसे आवरणका अभिभव होवैहै अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनसे आवरणका अभिभव होवैहै. जैसे स्वद्योतके प्रकाशार्त महांधकारके एकदेशका नाश होवै है, स्वद्योतके अभावकालमें महांधकारका फेरि विस्तार होवैहै. तैसे अपरोक्षवृत्तिसंबंधसे अथवा अपरोक्षवृत्तिविशिष्ट चेतनके संबंधसे मूलाज्ञानके अंशका नाश होवै है, वृत्तिके अभावदशामें अज्ञानका प्रसरण होवैहै, यह संप्रदायके अनुसारी मत है.

## उक्तपक्षकी रीतिसँ आवरणनाशरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५१ ॥

तिसँ अज्ञानके अंशका नाश अपरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है, औ असत्त्वापादक अज्ञानांशका नाश परोक्षापरोक्षवृत्तिका प्रयोजन है; इसरी-  
तिसँ आवरणनाश वृत्तिका प्रयोजन है यह पक्ष कहा।

## द्वितीयपक्षकी रीतिसँ जीवचेतनसँ विषयके संबंधरूप वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १५२ ॥

जीवचेतनसँ विषयका संबंध वृत्तिका प्रयोजन है, यह दूसरा पक्ष है।  
याकूँ कहैहैं:—समष्टि अज्ञानसँ प्रतिबिंब जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका घ-  
टादिकनसँ सर्वदा संबंध है, परंतु जीवके सामान्य संबंधसँ विषयका प्रकाश  
होवै नहीं, यातँ विषयके प्रकाशका हेतु जीवसँ विजातीय संबंध वृत्तिका  
प्रयोजन है जीव चेतनका विषयतँ संबंध सर्वदा है, परंतु वह संबंध विषय  
प्रकाश हेतु नहीं। वृत्तिविशिष्ट जीवका विषयतँ संबंध होवै तौ विषयका प्रकाश  
होवैहै, यातँ प्रकाशहेतु संबंधवृत्तिके अधीन है। सो प्रकाशहेतु जीवका विष-  
यतँ संबंध अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभावहै। विषयमें अभिव्यंजकता है, जीवचेत-  
नमें अभिव्यंग्यता है। जामँ प्रतिबिंब होवै ताकूँ अभिव्यंजक कहैहैं, जाका  
प्रतिबिंब होवै सो अभिव्यंग्य कहिये है। जैसे दर्पणमें मुखका प्रतिबिंब होवै  
तहां दर्पण अभिव्यंजक है मुख अभिव्यंग्य है तैसे घटादिक विषयनमें चेतन-  
का प्रतिबिंब होवैहै, यातँ घटादिक अभिव्यंजक हैं, चेतन अभिव्यंग्य है। इस  
रीतिसँ प्रतिबिम्बग्रहणरूप व्यंजकता घटादिक विषयमें है। प्रतिबिम्बसमर्पण-  
रूप व्यंग्यता चेतनमें है, घटादिकनसँ स्वभावमें प्रतिबिम्बग्रहणकी सामर्थ्य  
नहीं। किंतु स्वाकारवृत्तिसंबंधसँ चेतनप्रतिबिम्बके ग्रहण योग्य होवै है।  
जैसे दर्पणसंबंध विना कुड्यमें सूर्यका प्रतिबिम्ब होवै नहीं। औ दर्पण  
सम्बंधसँ होवै है, यातँ सूर्यप्रतिबिम्बग्रहणकी योग्यता कुड्यमें दर्पणसंबंधसँ  
होवैहै। जैसे दृष्टांतमें सूर्यप्रभाका कुड्यसँ सर्वदा सामान्य संबंध है, औ

अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभावसंबंध दर्पणाधीन है, तैसैं जीवचेतनका विषयत सर्वदा सम्बन्ध है, परंतु वृत्तिसम्बन्धसैं घटादिकनमें जीवचेतनके प्रतिबिंबकी ग्रहणयोग्यता होवै है; यातैं जीवचेतनका घटादिकनमें अभिव्यंजक अभिव्यंग्यभावसंबंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसैं जीवचेतनसैं घटादिकनके विलक्षण संबंधकी हेतु वृत्ति है; यातैं विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है, ता सम्बन्धसैं विषयका प्रकाश होवै है, जीवचेतन विभु है, या पक्षमें विलक्षण सम्बन्धकी जनक वृत्ति है. औ—

अन्तःकरणविशिष्ट चेतन जीव है या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ वृत्तिकी अपेक्षा ॥ १५३ ॥

अंतःकरणविशिष्ट चेतन जीव है; या पक्षमें तौ वृत्तिविना जीवचेतनतैं घटादिकनका सर्वथा सम्बन्ध नहीं. इंद्रियविषयके संबंधसैं अंतःकरणकी वृत्ति घटादिदेशमें जावै, तब जीवचेतनका घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै है. वृत्तिके बाह्यगमनविना अंतर जीवका बाह्य घटादिकनतैं सम्बन्ध होवै नहीं. इसरीतिसैं अंतःकरणावच्छिन्न पारिच्छिन्न जीव है, या पक्षमें विषयसम्बन्धार्थ वृत्ति है, यह अर्थ स्पष्टही है.

उक्त दोनूं पक्षनकी विलक्षणता ॥ १५४ ॥

इसरीतिसैं अज्ञानोपाधिक जीव है, या पक्षमें जीवचेतनका विषयतैं सम्बन्ध तौ सदा है, अभिव्यंजकअभिव्यंग्यभाव सम्बन्ध सदा नहीं है, तिसके अर्थ वृत्ति है. औ अंतःकरणावच्छिन्न जीव है, या पक्षमें जीवका विषयतैं सर्वथा सम्बन्ध नहीं है, ताके अर्थ वृत्ति है. इसरीतिसैं वृत्तिके फल सम्बन्धमें विलक्षणता ग्रंथकारोंनैं कही है. परंतु—

मतभेदसैं संबंधमें विलक्षणताके कथनकी असंगतता ॥ १५५ ॥

मतभेदसैं सम्बन्धमें विलक्षणताका कथन असंगत है. काहेतैं? अंतःकरण जीवकी उपाधि है. या पक्षमें भी अज्ञान तौ जीवभावकी उपाधि अवश्य

इह है अन्यथा प्राप्त रूप जीवका अभाव होवै है, यातैं जीवभावकी उपाधि सर्वके मतमें अज्ञान है. कर्तृत्वादिक अभिमान अंतःकरणविशिष्टमें होवै है, यातैं अंतःकरणवच्छिन्नकूं जीव कहैं हैं. औ अज्ञानमें प्रतिबिंब जीव है, या पक्षमें भी अज्ञानविशिष्ट प्रमाता नहीं है, किंतु अंतःकरणविशिष्टही प्रमाता है. औ जीवचेतनका तौ विषयतैं सम्बंध सर्वदा है, परंतु प्रमातृ-चेतनका विषयतैं संबंध नहीं. औ प्रमातृचेतनके सम्बंधसैं ही विषयका प्रकाश होवै है. जीव चेतनके संबंधसैं विषयका प्रकाश होवै नहीं; जैसे ब्रह्मचेतन ईश्वरचेतन अज्ञानके साधक हैं, तैसे अविषोपाधिक जीवचेतन है, ताके संबंधसैं विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवै नहीं औ जीवचेतनकूं ज्ञाततादिकका अभिमान भी होवै नहीं. प्रमाताके संबंधसैं ही विषयमें ज्ञाततादिक व्यवहार होवै है. औ व्यवहारका अभिमानभी प्रमाताकूं होवै है, सो प्रमाता विषयतैं भिन्नदेशमें है; यातैं प्रमाताका विषयतैं सदा संबंध नहीं. प्रमातासैं विषयका सम्बंध वृत्तिके अधीन है. इसरीतिसैं जीवकी उपाधिकूं व्यापक मानै अथवा परिच्छिन्न मानैं तौ दोनूं पक्षमें प्रमातासैं विषयसम्बंध वृत्तिके अधीन समाधान है. तामें विलक्षणता कथन केवल बुद्धिप्रवीणतास्थापनके अर्थ है औ प्रमाताका विषयतैं सम्बंध नहीं; इसी वास्तै अप्रवीणताका साधक है.

च्यारि चेतनके कथनपूर्वक उक्त अर्थकी सिद्धि ॥ १५६ ॥

प्रमातृचेतन, प्रमाणचेतन, विषयचेतन औ फलचेतन भेदसैं च्यारि प्रकारका चेतन कहा है. जो प्रमाताका विषयतैं सम्बंध होवै तौ प्रमातृचेतनसैं विषयचेतनका विभाग कथन असंगत होवैगा. अंतःकरणविशिष्ट चेतन प्रमातृचेतन है, वृत्त्यवच्छिन्नचेतन प्रमाणचेतन है, घटापवच्छिन्नचेतन विषयचेतन है औ वृत्तिसम्बंधसैं घटादिकनमें चेतनका प्रतिबिंब होवै ताकूं फलचेतन कहैं हैं. औ कांई ऐसैं कहैं हैं, घटावच्छि-

प्रचेतनही अज्ञात होवै तब विषयचेतन कहिये है, औ ज्ञात होवै तब  
बटाबच्छिन्नचेतनकूं ही फलचेतन कहै हैं ताहीकूं प्रमेयचेतन कहै हैं.  
परंतु विषारण्यस्वाधीन औ वार्तिककारनै प्रमाणवृत्तिसै उन्नरकालमें  
जो बटादिकनमें चेतनका आभास होवै सोई फलचेतन कहा है.  
इसरीतिसै प्रमातृचेतन परिच्छिन्न है, औ ताके सम्बंधमें ही विषयका प्रकाश  
होवै है. जीवचेतनकूं विभु मानै तौभी प्रमातासै विषयका संबंध वृत्तिवृत्त है,  
यातैं दोनूं मतमें विषयसंबंधमें विलक्षणता नहीं.

### जाग्रत्में होनेवाली वृत्तिके अनुवादपूर्वक स्वप्ना- वस्थाका लक्षण ॥ १५७ ॥

उक्त प्रयोजनवाली इंद्रियजन्य अंतःकरणकी वृत्ति जाग्रत् अव-  
स्थायें होवै है; इंद्रियसै अजन्य जो विषयगोचर अंतःकरणकी अपरोक्ष-  
वृत्ति ताकी अवस्थाकूं स्वप्नावस्था कहै हैं. स्वप्नमें ज्ञेय औ ज्ञान  
अंतःकरणका परिणाम है.

### सुषुप्तिअवस्थाका लक्षण ॥ १५८ ॥

सुप्तगोचर अविद्यागोचर अज्ञानका साक्षात्परिणामरूप वृत्तिकी अवस्थाकूं  
सुषुप्ति अवस्था कहै है. सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्ति सुप्तगोचर औ  
अज्ञानगोचर होवै है. यद्यपि अविद्यागोचरवृत्ति जाग्रत्में "अहं न जानामि"  
इसरीतिसै होवै है, तथापि वह वृत्ति अंतःकरणकी है, अविद्याकी नहीं.  
यातैं सुषुप्तिलक्षणकी जाग्रत्में अतिव्याप्ति नहीं. तैसै प्रातिभासिक रजता-  
कार वृत्ति जाग्रत्में अविद्याका परिणाम है, सो अविद्यागोचर नहीं, तैसै  
सुप्ताकार वृत्ति जाग्रत्में है सो अविद्याका परिणाम नहीं है.  
इसरीतिसै सुप्तगोचर औ अविद्यागोचर अविद्यावृत्तिकी अवस्थाकूं  
सुषुप्ति अवस्था कहै हैं.



## सुषुप्तिसंबन्धी अर्थका कथन ॥ १५९ ॥

सुषुप्तिमें अविद्याकी वृत्तिमें आरुढ़ साक्षी अविद्याकूं प्रकाश है, औ स्व-  
रूप सुखकूं प्रकाश है सुषुप्तिअवस्थामें सुखाकार अविद्याकार परिणाम जिन  
अज्ञानांशका हुया है, तिस अज्ञानांशमें तिसपुरुषका अंतःकरण लीन है, जाग्रत  
कालमें तिस अज्ञानांशका परिणाम अंतःकरण होवै है; यातें अज्ञानकी  
वृत्तिमें अनुभूत सुखकी जाग्रतमें स्मृति होवै है. उपादानका औ कार्यका  
भेद नहीं होनेतें अनुभवस्मरणकूं व्यधिकरणता नहीं. इमर्गातिमें तीन  
अवस्था हैं. मरणका औ मूर्छाकाभी कोई सुषुप्तिमें अंतरभाव कहैं हैं  
कोई पृथक् कहैं हैं.

## उक्त अवस्था भेदकूं वृत्तिकी अधीनता ॥ १६० ॥

यह अवस्थाभेद वृत्तिके अधीन है. जाग्रत स्वप्नमें तौ अंतःकरणकी  
वृत्ति है, जाग्रतमें इंद्रियजन्य है, स्वप्नमें इंद्रियअजन्य है. सुषुप्तिमें  
अज्ञानकी वृत्ति है.

## वृत्तिके प्रयोजनका कथन ॥ १६१ ॥

अवस्थाका अभिमानही बंध है, भ्रमज्ञानकूं अभिमान कहैं हैं, साभा  
वृत्तिविशेष है; यातें वृत्तिरुत बंधही संसार है. औ वेदांतवाक्यमें "अहं  
ब्रह्मास्मि" ऐसी अंतःकरणकी वृत्ति होवै तासैं प्रपंचसहित अज्ञानकी  
निवृत्ति होवै है सोई मोक्ष है; यातें वृत्तिका संसारदशामें तौ व्यवहार-  
सिद्धि प्रयोजन है औ परमप्रयोजन मोक्ष है.

## कल्पितकी निवृत्तिविषे विचार

कल्पितकी निवृत्तिकूं अधिष्ठानरूपतापूर्वक मोक्षमें  
द्वैतापत्तिदोषके कथनकी अयुक्तता ॥ १६२ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप होवै है, यातें संसारनिवृत्ति मोक्ष है.  
या कहनेतें ब्रह्मरूप मोक्ष है, यह सिद्ध होवै है, यातें कल्पितकी निवृत्तिकूं  
कल्पितका ध्वंस मानिकै मोक्षमें द्वैतापत्ति दोषका कथन अज्ञानप्रयुक्त है

## न्यायमकरंदका रंक्त अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्तिपक्षमें दूषण ॥ १३३ ॥

न्यायमकरंदकारने कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं मानी औ द्वैता-  
पत्तिकाभी समाधान कहा है, परंतु तिनका लेख अनुभवके अनुसार नहीं.  
काहेतें ? यह तिनका लेख है:-कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है जो  
अधिष्ठानरूप कहै तौ अधिष्ठान औ कल्पितनिवृत्ति एकही पदार्थ है. दो  
पदार्थ नहीं, यह सिद्ध होवै है. तहां यह पूछे हैं:-अधिष्ठानमें अंतर्भाव  
मानिके कल्पितनिवृत्तिका लोप इष्ट है अथवा कल्पितनिवृत्तिमें अंतर्भाव  
मानिके पृथक् अधिष्ठानका लोप इष्ट है? अन्यप्रकार संभवै नही एकमें अप-  
कार अंतर्भावही कहना होवैगा. जो प्रथम पक्ष कहै तौ संभवै नहीं. काहेतें?  
संसारका अधिष्ठान ब्रह्म है, औ संसारकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न नहीं होवै  
तौ संसारनिवृत्तिके साधनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें? संसारनिवृत्ति  
ब्रह्मसें भिन्न तौ है नहीं औ ब्रह्म सिद्ध है. व्यापारसाध्यके अर्थ प्रवृत्ति होवै  
है, स्वभावसिद्ध ब्रह्मके अर्थ ज्ञानसाधन श्रवणादिकनमें प्रवृत्ति संभवै नहीं  
यातें संसारनिवृत्तिका नित्यसिद्ध ब्रह्ममें अंतर्भाव संभवै नहीं. औ जो निवृ-  
त्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव कहै तौभी संसारभ्रमका असंभव होनेतें ताकी निवृत्ति-  
जनक ज्ञानके साधन श्रवणादिकनमें प्रवृत्ति नहीं हुई चाहिये. काहेतें? संसा-  
रकी निवृत्ति तौ ज्ञानसें उत्तरकालमें होवै है ज्ञानसें प्रथम कल्पितकी निवृत्ति  
होवै नहीं, यह अनुभवसिद्ध है. औ संसारनिवृत्तिसें पृथक् ब्रह्म है नहीं,  
यातें ज्ञानतें पूर्व ब्रह्मरूप अधिष्ठानके अभावतें संसारभ्रम संभवै नहीं, यातें  
अनुभवसिद्ध संसारका अभाव तौ कहा जावै नहीं. सत्य कहना होवैगा.  
ताकी ज्ञानसें निवृत्ति संभवै नहीं, यातें संसारनिवृत्तिमें ब्रह्मका अंतर्भाव  
संभवै नहीं, औ संसारनिवृत्ति ज्ञानसें पूर्वकालमें है नहीं, ज्ञानसें उत्तरका-  
लमें होनेतें सादि है औ ब्रह्म अनादि है. सादि पदार्थमें अनादि पदार्थका

अंतर्भाव कथन अयुक्त है. इसरीतिसें दोनोंका परस्पर अंतर्भाव संभव नहीं. यातें कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूप है, यह पक्ष संभव नहीं. औ जो ऐसे कहें, परस्पर अंतर्भाव किसीका नहीं कहें हैं, तथापि कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसें पृथक् नहीं, अधिष्ठानकी अवस्थाविशेष कल्पितनिवृत्ति है. अज्ञात औ ज्ञात दो अवस्था अधिष्ठानकी होवें हैं ज्ञानसें पूर्व अज्ञात अवस्था है, औ ज्ञानसें उत्तरकालमें ज्ञात अवस्था होवै है. ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पितकी निवृत्ति है, ज्ञात अधिष्ठान नादि है, यातें ज्ञानसाधन श्रवणादिक निष्फल नहीं. औ संसारनिवृत्ति ब्रह्मसें पृथक् नहीं, इसरीतिसें ज्ञात अधिष्ठानरूपही कल्पित निवृत्तिकूं मानें सोभी संभव नहीं. काहेतें ? ज्ञानके विषयकूं ज्ञात कहें हैं, अज्ञानके विषयकूं अज्ञात कहें हैं, अज्ञानकृत आवरणही अज्ञानकी विषयता कहिये है. जब ज्ञानसें अज्ञानका अभाव होवै, तब अज्ञात व्यवहार होवै नहीं, तैसें विदेहदशामें देहादिकनके अभावतैं ज्ञानका अभाव होनेतैं ज्ञातताका अभाव होवै है, यातें विदेहदशामें अज्ञात अवस्थाकी नाई ज्ञात अवस्थाकाभी अभाव होनेतैं ज्ञात अधिष्ठानरूप कल्पित निवृत्तिका मोक्षमें अभाव हुया चाहिये. जो मोक्षमें अभाव मानें तौ कल्पितनिवृत्तिकूं अनंतताके अभावतैं औषधजन्य रोगनिवृत्तिकी नाई परमपुरुषार्थताका अभाव होवैगा. यातें—

न्यायमकरंदकारकी रीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न  
कल्पितकी निवृत्तिका निरूपण ॥ १६४ ॥

कल्पित निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं, तासें भिन्न है. और अधिष्ठान भिन्नभी कल्पितकी निवृत्ति द्वैतकी संपादक नहीं. काहेतें ? अधिष्ठानसें भिन्न सत्य होवै तौ द्वैत होवै. सत्यसें विलक्षणपदार्थ द्वैतका हेतु होवै तौ सिद्धांतमें सदा अद्वैत है, या अर्थका बाध होवैगा. यातें सत्यपदार्थका भेदही द्वैतका साधक है कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानसें भिन्न है और सत्य नहीं, यातें द्वैतसिद्धि होवै नहीं. -

न्यायमकरंदकारकी रीतिसँ कल्पितनिवृत्तिके स्वरूप  
निर्णयवास्तै अनेक विकल्पनका लेख ॥ १६५ ॥

कल्पितनिवृत्तिके स्वरूपनिर्णयवास्तै इसरीतिसँ विकल्प लिसेहैं:-अधि-  
ष्ठानसँ भिन्न कल्पितकी निवृत्ति सत्वरूप है वा असत्वरूप है वा सदसत्वरूप है  
वा सदसत्बिलक्षण है ? जो सत्वरूप कहै तौ व्यावहारिक सत् है अथवा  
पारमार्थिक सत् है ? जो व्यावहारिकसत् कहै तौ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर व्यावहारिक  
सत्का संभव नहीं होनेतँ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर संसारनिवृत्तिका अभाव चाहिये.  
काहेतँ ? ब्रह्मज्ञानसँ प्रथम जाका बाध होवै नहीं औ ब्रह्मज्ञानसँ उत्तर जाकी  
सत्तास्फूर्ति होवै नहीं सो व्यावहारिक सत्कहिये है, यातँ कल्पित निवृ-  
त्तिकुं व्यावहारिक सत् मानै तौ ज्ञानसँ उत्तर ताका संभव होवै नहीं यातँ  
अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पित निवृत्तिकुं पारमार्थिक सत्वरूप कहै तौ द्वैत होवैगा.  
इसरीतिसँ अधिष्ठानसँ भिन्न कल्पितनिवृत्ति सत्वरूप नहीं. जो अधिष्ठानसँ  
भिन्न कल्पितनिवृत्तिकुं असत् कहै तौ असत् शब्दका अर्थ अनिर्वचनीय  
है अथवा तुच्छ है ? जो अनिर्वचनीय कहै तौ दोष आगे चतुर्थ विकल्पके  
संइनमें कहेंगे. तुच्छ कहै तौ संसारनिवृत्तिकुं पुरुषार्थता नहीं होवैगी,  
यातँ द्वितीय विकल्प संभवै नहीं औ अधिष्ठानसँ भिन्नकुं सदसत्-  
रूप कहै तौ एकपदार्थकुं सत्स्वरूपता औ असत्स्वरूपता विरोधी होनेतँ  
संभवै नहीं. औ सदसत्वरूप मानै पूर्वउक्त सत्पक्षका दोष होवैगा औ  
असत्पक्षका दोष होवैगा. काहेतँ ? कल्पितनिवृत्तिमें सत् अंश है यातँ द्वैत  
होवैगा औ असत् अंशतँ पुरुषार्थता होवैगी. औ सदसत्शब्दका ऐसा  
अर्थ करे सत् कहिये व्यावहारिक सत्ताका आश्रय है औ असत् कहिये  
पारमार्थिक सत्तसँ भिन्न है, यातँ सत् असत्का विरोध नहीं काहेतँ ? घटा-  
दिक व्यावहारिक सत्ताके आश्रय औ पारमार्थिक सत्तसँ भिन्न प्रसिद्ध है,  
यातँ उक्त विरोध नहीं औ पारमार्थिक सत्ताका निषेध करनेतँ द्वैत  
नहीं. व्यावहारिक सत्ता है तुच्छ नहीं, यातँ अपुरुषार्थभी नहीं इस

रीतिसें अधिष्ठानसें भिन्न कल्पितनिवृत्ति पारमार्थिकसत्ताशून्य व्यावहारिक सत्तावाली है इसअभिप्रायसें सत्असत्स्वरूप कहे तौ प्रथम विकल्पमें व्यावहारिक सत् मानें तौ जो दोष कहा “ज्ञानसें उत्तर व्यावहारिक पदार्थका असंभव होवैहै” तिस दोषसें यह अर्थभी संभवै नहीं, याते तृतीय विकल्प भी संभवै नहीं. औ अधिष्ठानसें भिन्न कल्पित निवृत्ति सदसत् विलक्षण है यह चतुर्थ पक्ष कहे तौ सद्विलक्षण कहनेसें द्वैत नहीं, औ असत् विलक्षण कहनेसें अपुरुषार्थताभी नहीं, तथापि संभवै नहीं, काहेतै ? सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय होवैहै, याते कल्पितकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है यह सिद्ध होवैगा. औ माया अथवा ताका कार्य अनिर्वचनीय होवै है. याते अज्ञान सहित संसारकी निवृत्ति अनिर्वचनीय होवै तौ मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप अज्ञान सहित प्रपंचकी निवृत्ति माननी होवैगी. मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप उक्त निवृत्तिकूं कहे तौ घटरूप घटकी निवृत्ति है, इस कथनकी नाई उक्त कथन हास्यका आस्पद है औ ब्रह्मज्ञानसें अज्ञानसहित प्रपंचकी निवृत्ति होवै तिसतें अनंतर पुरुषार्थसाधन सामग्री कोई रहै नहीं यह सिद्धांत है. ब्रह्मज्ञानका फल कल्पितकी निवृत्ति मायारूप अथवा मायाका कार्यरूप होवै ताका निवर्तक कोई रहा नहीं, याते मोक्षदशामें भी माया वा ताके कार्यका नित्यसंबंध रहनेतै निर्विशेष ब्रह्मकी प्राप्तिरूप मोक्षका अभाव होवैगा. याते चतुर्थ पक्षभी संभवै नहीं. इसरीतिसें अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न है स्वरूप नहीं, याते द्वैत नहीं. असत् नहीं, याते पुरुषार्थता नहीं. सदसद्रूप नहीं, याते उभयपक्षउक्त दोष नहीं. अनिर्वचनीय नहीं, याते मोक्षदशामें अज्ञान तत्कार्यका शेष नहीं. याते उक्त चतुर्विधप्रकारसें विलक्षण अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसें भिन्न है.

न्यायमकरंदकारकी रीतिसें उक्त चारि प्रकारसें विलक्षण औ ब्रह्मसें भिन्न पंचमप्रकाररूप कल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप॥१६६॥

पंचमप्रकार ताकूँ कहैं. जैसे सदसत्तै विलक्षण पदार्थकी अद्वैतमतमें अनिर्वचनीय परिभाषा है. तैसैं सत्तरूप १, असत्तरूप २, सदसत्तरूप ३, सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय ४ इन च्यारिप्रकारसैं विलक्षणप्रकारवाली अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति है. चतुर्विधप्रकारसैं विलक्षणप्रकारका नाम पंचम प्रकार है, यातैं अज्ञान तत्कार्यकी निवृत्ति ब्रह्मसैं भिन्न है, ता निवृत्तिमें पंच-प्रकार हैं; यह न्यायमकरंदमें लिख्या है:-

**न्यायमकरंदकारके मतकी असमीचीनता ॥ १६७ ॥**

सो समीचीन नहीं. काहेतैं? व्यावहारिक सत् पदार्थ तौ लोकमें प्रसिद्ध है औ अनिर्वचनीय पदार्थभी इंद्रजालरुत लोकमें प्रसिद्ध हैं; तैसैं पारमार्थिक सत्पदार्थ शास्त्रमें ब्रह्म प्रसिद्ध है. औ विद्वानोंके अनुभवसिद्ध ब्रह्मात्मा है इस सर्वसैं विलक्षण कोई वस्तु लोकशास्त्रमें प्रसिद्ध नहीं. अत्यंत अप्रसिद्ध-रूप अज्ञानसहित संसारकी निवृत्ति मानैं तौ पुरुषार्थताका अभाव होवैगा. काहेतैं? पुरुषकी अभिलाषाका विषय पुरुषार्थ कहियेहै. अत्यंत अप्रसिद्धमें पुरुषकी अभिलाषा होवै नहीं; किंतु प्रसिद्धमें अभिलाषा होवैहै, यातैं प्रसिद्धपदार्थनसैं विलक्षण कल्पितनिवृत्ति नहीं. यद्यपि कल्पितनिवृत्तिकूँ अधिष्ठानरूप मानैं तौभी संसारका अधिष्ठान ब्रह्म प्रसिद्ध नहीं, तथापि पूर्व अनुभूतमें अभिलाषा होवैहै, यह नियम नहीं है; किंतु अनुभूतके सजातीयमें अभिलाषा होवैहै. जैसे भयरूप अनर्थहेतु सर्पकी निवृत्ति अधिष्ठान रज्जुरूप है; तैस जन्ममरणादिरूप अनर्थहेतु संसारकी निवृत्ति अधिष्ठान ब्रह्मरूप है, इसरीतिसैं अधिष्ठानत्व धर्मसैं ब्रह्मरूप संसारकी निवृत्ति अनुभूतके सजातीय होनेतैं पुरुषकी अभिलाषा संभवै है. औ पंचम प्रकारवादीके मतमें अनुभूत सजातीय नहीं होनेत प्रवृत्ति संभवै नहीं; औ अधिष्ठानसैं भिन्न मानैं तौ भाष्यकारके वचनसैं विरोध होवैगा. भाष्यकारनैं कल्पितनिवृत्ति अधिष्ठानरूपही कही है.



न्यायमकरंदकारोक्त ज्ञात अभिधानरूपकल्पितकी निवृत्तिपक्षमें  
दोषका उद्धार औ प्रसंगम विशेषण उपाधि और  
उपलक्षणका लक्षण ॥ १६८ ॥

ज्ञात अभिधानरूप कल्पितकी निवृत्ति माननेमें जो दोष कत्ता है:-  
मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावमें कल्पितनिवृत्तिका अभाव होनेमें कल्पितका  
उज्जीवन होवैगा. ताका यह समाधान है:-ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउप-  
हित मस तौ मोक्षकालमें नहीं है. काहेमें ? ज्ञातत्वविशेषणवालेकूं  
ज्ञातत्वविशिष्ट कहें हैं. औ ज्ञातत्वउपाधिवालेकूं ज्ञातत्वउपहित कहें  
हैं. कार्यमें सम्बंधी जो वर्तमानव्यावर्तक सो विशेषण कहिये है. जैसे नील-  
रूपवाला घट उपजैहै, या स्थानमें नीलरूप विशेषण है. काहेमें ? उत्प-  
त्तिरूपकार्यमें संबंधी है. औ घटमें वर्तमान हुआ पीत घटमें व्यावर्तक है.  
औ कार्यमें असंबंधी वर्तमान व्यावर्तक उपाधि कहिये है जैसे भेरी  
उपहित आकाशमें शब्द है इस स्थानमें भेरी उपाधि है.. काहेमें ? शब्दकी  
आधिकरणतामें भेरीका सम्बंध नहीं औ वर्तमान भेरी वात्साकाशमें व्यावर्तक  
है. औ कार्यमें असम्बंधी व्यावर्तक होवै सो उपलक्षण कहिये है. उप-  
लक्षणमें वर्तमानताकी अपेक्षा नहीं. अतीतभी उपलक्षण होवै है. औ  
उपाधि तौ विशेष्यके सर्वदेशमें होवैहै. उपलक्षण एकदेशमें होवैहै. जैसे  
“काकवद् गृहं गच्छ” ऐसा कहें, जिस गृहमें काकसंयोग देख्या है, तिस  
गृहस काक चल्पा जाव ताभी गमन करैहै. इहां गृहका काक उपलक्षण  
है. काहेमें ? गमनरूप कार्यमें असम्बंधी है औ गृहके एक देशमें है, तैसें  
वर्तमान औ अतीत काक अन्यगृहमें व्यावर्तक है. इसरीतिसें विशेषण  
औ उपाधि तौ वर्तमान होवैहै, यातें विशेष्यके सर्वदेशमें औ सर्वकालमें  
होवैहै. विशेष्यके जा दशम जा कालमें नहीं होवै ता देशमें ता कालमें  
विशिष्ट व्यवहार नहीं होवै है औ उपहित व्यवहारभी नहीं होवै है.

किंतु जितने कालमें जितने देशमें व्यावर्तक होवै उतने देशमें औ कालमें विशिष्ट व्यवहार औ उपहित व्यवहार होवै है, सो मोक्षदशामें ज्ञातत्वका संबंध नहीं, किंतु पूर्वज्ञातत्व हुआ है, यातें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वउपहित तौ अधिष्ठान नहीं है, औ व्यावर्तक मात्रकं उपलक्षण कहैं हैं, वर्तमानमें आप्रह नहीं, यातें विशेष्यके एक देशमें सम्बंध हुये औ एककालमें सम्बंध हुयेभी व्यावर्तककं उपलक्षण कहैं हैं. इतर पदार्थसे भेदज्ञानकं व्यावृत्ति कहैं हैं. विशेषण, उपाधि, उपलक्षण ये तीनूं इतरसे व्यावृत्ति करैंहैं तिनमें विशेषण तौ यावत् देशकालमें आप्र होवै, तिस देश कालस्थ स्वविशिष्ट विशेष्यकी व्यावृत्ति करै है. जाकी व्यावृत्ति विशेषणसे होवै सो विशिष्ट कहियेहै, औ जिस देशकालमें व्यावर्तक होवै तिस देशकालस्थ व्यावर्तनीयकी व्यावृत्ति करै, आप्र बहिर्भूत रहै सो उपाधि कहिये है. जाकी व्यावृत्ति उपाधिसँ होवै, सो उपहित कहियेहै, औ व्यावर्तनीयके एकदेशमें कदाचित् होयकै व्यावृत्ति करै तौ उपाधिकी नाई आप्र बहिर्भूत रहै सो उपलक्षण कहिये है, जाकी व्यावृत्ति उपलक्ष-णसे होवै सो उपलक्षित कहियेहै. यातें यह निष्कर्ष हुआ:—व्यावर्तक व्यावर्तनीय इन दोनूंमें विशिष्ट व्यवहार होवैहै, जितने देशमें व्यावर्तक होवै उतने देशमें स्थित व्यावर्तनीय मात्रमें उपहित व्यवहार होवै है, परंतु व्यावर्तक सद्भावकालमें व्यावर्तककं त्यागिकै उपहित व्यवहार होवैहै औ व्यावर्तनीयके एक देशमें कदाचित् व्यावर्तक होवै, तहां व्यावर्तनीय मात्रमें उपलक्षित व्यवहार होवैहै इहां व्यावर्तक सद्भावकी अपेक्षा नहीं. इसरीतिस विशेषणादिकनके भेदतें अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता है, अंतःकरणोपहित जीव साक्षी है औ अंतःकरणोपलक्षित ईश्वर साक्षी है. इहां प्रसंग यह है. मोक्षदशामें ज्ञातत्वके अभावतें ज्ञातत्वविशिष्ट औ ज्ञातत्वोपहित तौ अधिष्ठान संभवै नहीं, तथापि ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान मोक्षदशामें भीहै औ

अधिष्ठानरूपनिवृत्तिके पक्षमें पंचमप्रकारवादीकी शंका ॥ १६९॥

जो पंचमप्रकारवादी यह शंका करैः—जर्म कदाचित् ज्ञातत्व होवै तामें ज्ञातत्वके अभावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित मानै तौ ज्ञातत्वमें पूर्वकालमेंभी भावी ज्ञातत्वकू मानिके ज्ञातत्वोपलक्षित कहा चाहिये. जो पूर्वकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित मानै तौ संसारकालमेंभी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप संसार निवृत्तिके होनेतैं अनायासतैं पुरुषार्थप्राप्ति होवैगी, यार्तें ज्ञातत्वके अभावकालमें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठानरूप कल्पितनिवृत्ति कहना योग्य नहीं

उक्त शंकाका समाधान ॥ १७० ॥

ताका यह समाधान हैः—व्यावर्तक संबंधसैं उत्तरकालमें उपलक्षित व्यवहार होवै है, पूर्वकालमें नहीं होवै है जैस काकसंबंधसैं उत्तरकालमें काकोपलक्षित व्यवहार होवै है. तैसैं ज्ञातत्वकी उत्पत्तिसैं पूर्व संसारद-शामें ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान नहीं, किंतु उत्तरकालमें ज्ञातत्वके अस-द्रावकालमें भी ज्ञातत्वोपलक्षित अधिष्ठान है, ताका स्वरूपही संसारनिवृत्ति है.

न्यायमकरंदतैं अन्यरीतिसैं अधिष्ठानतैं भिन्न कल्पितकी निवृत्तिका स्वरूप ॥ १७१ ॥

कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानसैं भिन्न है; या पक्षमें आग्रह होवै तौ न्यायमकरंदग्रंथमें उक्तरीतिसैं अत्यंत अप्रसिद्ध पंचमप्रकार मानना निष्फल है. काहेतैं? अनिर्वचनीयकी निवृत्ति अनिर्वचनीय है. निवृत्ति नाम ध्वंसका है, तिस ध्वंसकूं अनंत अभावरूप मानै औ अधिष्ठानसैं भिन्न मानै तौ मोक्षदशामें द्वैत होवै, सो ध्वंस अनंत अभावरूप नहीं, किंतु क्षणिक भाव-विकार है. यास्कनाम मुनिनैं वेदका अंग निरुक्त क-या है; तामें जन्म, सत्ता, वृद्धि, परिणाम, अपक्षय विनाश ये षट्भावविकार कहे हैं. भाव कहिये अनिर्वचनीय वस्तु ताके विकार हैं, अवस्थाविशेष हैं. अनिर्वचनी-

यकी अवस्था विशेष होनेतैं जन्मादिक नाशपर्यंत अनिर्वचनीय हैं. जैसे जन्म क्षणिक है. काहेतैं ? आपक्षणसंबंधक जन्म कहैं हैं; प्रथम क्षणमें "जायते" ऐसा व्यवहार होवै है, द्वितीयादिक्षणमें "जातः" ऐसा व्यवहार होवै है "जायते" ऐसा व्यवहार होवै नहीं. तैसें मुद्रादिकनतैं घटका चूर्णादिभाव होवै तब एक क्षणमें "घटो नश्यति" ऐसा व्यवहार होवै है, द्वितीयादिक्षणमें "नष्टो घटः" ऐसा व्यवहार होवै है. "नश्यति" यह व्यवहार होवै नहीं; यातैं जन्मनाश क्षणिक है, वर्तमान जन्म घटका है, यह "जायते घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवै है. अतीत जन्म घटका है. यह "जातो घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवै है. जैसे घटका वर्तमान नाश है, यह "नश्यति घटः" या वाक्यसैं प्रतीत होवै है औ "नष्टो घटः" या वाक्यसैं घटका अतीत नाश प्रतीत होवै है. जो ध्वंसरूप नाश अनंत होवै तौ नाशमें अतीतत्व व्यवहार नहीं हुया चाहिये; यातैं नाश अनंत नहीं किंतु क्षणिक है औ भावविकार है; यातैं अभावरूप नहीं. औ अनुपलब्धिनिरूपणमें अनंत अभाव ध्वंस कहा, सो न्यायकी रीतिसैं कहा है. वेदांतमतमें एक अत्यंताभावही अभावपदार्थ है, इसरीतिसैं कल्पितक निवृत्ति क्षणिक है. जैसे विद्वान्के अनिर्वचनीय शरीरादिक ज्ञानसैं उत्तरभी शरब्धबलतैं किंचित्काल रहै है. द्वैतके साधक नहीं तैसें ज्ञानसैं उत्तरकाल कल्पितकी निवृत्ति एक क्षण रहै है; यातैं द्वैतकी साधन नहीं. एक क्षणतैं उत्तर कल्पित निवृत्तिका अत्यंताभाव है सो ब्रह्मरूप है.

उक्तमतमें पुरुषार्थका स्वरूप. ( दुःखाभाव वा केवल सुख ) ॥ १७२ ॥

या मतमें दुःखनिवृत्ति क्षणिकभाव होनेतैं पुरुषार्थ नहीं, किंतु दुःखाभाव पुरुषार्थ है, अथवा दुःखाभावभी पुरुषार्थ नहीं, किंतु केवल सुखही पुरुषार्थ है. काहेतैं ? अनंत दुःखसहित ग्राम्यधर्मादिकनका सुख है; तामें स्वभावसैं सकल जीवनकी प्रवृत्ति होवै है. जो दुःखाभावभी पुरुषकी

अभिलाषाका विषय होवै तौ सर्वथा दुःखप्रसिद्ध सुखमें पुरुषकी अभिलाषा नहीं हुई चाहिये; औ जहां दुःखाभावमें अभिलाषा होवै है, तहां भी स्वरूपसुखानुभवका प्रतिबंधक दुःख है, ताके अभावकालमें स्वरूप-सुखका प्रादुर्भाव होवै है, यातैं दुःखाभावमें पुरुषकी अभिलाषास्वरूप सुखके निमित्त है. इसरीतिसे मुख्य पुरुषार्थ सुख है, दुःखाभाव नहीं, यातैं दुःखात्यन्ताभावकूंभी बलरूप नहीं मानैं औ अनिर्वचनीय मानैं तौ ताका भी बाध संभवै है; परंतु अनिर्वचनीयका बाधरूप अभाव तौ अधिष्ठान-रूप अनुभवसिद्ध है, यातैं अज्ञानसहित भावाभावरूप प्रपंच औ ताकी निवृत्ति सकल अनिर्वचनीय है, तिन सर्वका अधिष्ठानरूप बाध होयकै निर्द्वैतस्वरूप परमानन्द परमपुरुषार्थ मोक्ष है.

इति श्रीमान्निधलदाससंज्ञकसाधुविरचिते वृत्तिप्रभाकरे जीवेश्वर-  
स्वरूपनिरूपणपूर्वकवृत्तिप्रयोजननिरूपणसहितकल्पित—निवृ-  
त्तिस्वरूपनिरूपणं नामाष्टमः प्रकाशः ॥ ८ ॥







# AHAM BRAHMASMI

सेमराज श्रीकृष्णदास प्रकाशन,  
बम्बई